كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي

صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه

مدرس المدرسة الكلكتية و اعانه فيه مولوي

عبد الحق و مولوي غلام قادر و رتب

ذيله الويس اسپرنگر التيرولي

(صفحہ ۱ - ۱۰۰)

جلد اول ہی سے ساقط ہے ۔

اصطلاحا وان كانت اعادة لغة * وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط في كون الفعل قضاءً الوجوبُ على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لاوجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجدالسبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب * واما عند الحنفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوٰة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقا * وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابكله ولاببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه اوتخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة * فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوٰة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء اوقضاء * قلنا ماوقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة * والاعادة مافعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذركما يجيء في محله * وعند الحنفية من اقسام المامور به موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر * والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ماثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلايمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ماعلم ثبوته بالامركفعل الصلوٰة في وقتها وايتاء ربع العشر * وبالجملة فالعينية والمثلية بالقياس الى ماعلم من الامرلا ما ثبت بالسبب في الذمة فلاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امربتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه * ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامرنحواقيموا الصلوٰة اوبما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت * ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كانّ العبادة حق الله تعالى فالعبد يوديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوٰة والامانات والمنذورات والكفارات * واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل * قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لايطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب * واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقدصار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب مايشتمل الفرض ايضا * ولابد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المامور وهو حقه

هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى * و انما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز * فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه * قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف * اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم و كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة و كقولك نويت اداء ظهر امس * واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل و ان الاداء مجاز في تسليم المثل * و اعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخلة في الاداء و القضاء على ما يجيئ في محلها * التقسيم * الاداء ينقسم الى اداء محض وهو ما لا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه و الى اداء يشبه القضاء * و الاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يودى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب و قاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب * و الاداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام * والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما و قضاء في معنى الاداء و هو بخلافه * و الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول و الى القضاء بمثل غير معقول * والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة و الى القاصر كقضائها بالانفراد * و القضاء الغير المحض كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه فانه و ان فات موضعه و ليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شبها بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة * ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله و في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حواشيه و التلويح و كشف البزدوي * ثم الاداء عند

القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجئ في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء *

المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه * و الايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما وهو النهاية في الاُخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الهاء * الالوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها كذا في شرح الفصوص في الفص الاول * و في الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها يسمى الالوهية * والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق و الخلق * فشمول المراتب الالٰهية و الكونية و اعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية * والله اسم لرب هذه المرتبة و لا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية اذله المحيطة على كل مظهر * فالالوهية ام الكتاب والقرآن هوالاحدية و الفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل ذلك بالاعتبار و الا فامّ الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هوالذات و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطق و لا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد * فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية * والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية * فاعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية تحت الاحدية والاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع المحيطة والشمول * و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل * قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع المحامد * و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال * اما وجوب الوجود فلانه يستتبع سائر صفات الكمال * و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد * و اما وجه استجماعه سائر صفات الكمال و دلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه و ذلك كاشتهار حاتم بالجود في ضمن اطلاق هذا الاسم * فائدة * اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اوالهم الى العباد بانه عَلم للذات كما هو راي الاشعري في وضع جميع الالفاظ * وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات * فائدة * اختلفوا في انه مشتق ام لا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لابد للصفات من موصوف تجرى تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لوكان وصفا لم يكن قوله لااله الا الله توحيدا * وقيل انه مشتق من ألَه إلهةً والوهيةً والوهةً بمعنى عبد و اصله الٰه فِعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الإلٰه * وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق * والاله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق * وقيل مشتق من أَلِه بمعنى تحيّر اذ العقول تتحير في معرفته و قيل من أَلِهَ الفصيل اذا أولع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه * وقيل من وَلِهَ اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح * وقيل اصله لاهُ مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر و مرتفع عن كلشيئ * وقيل اصله لاها بالسريانية فعُرّب بحذف الالف الاخيرة و ادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير و حواشي التلخيص *

العلم الالٰهي هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبعية و بما قبل الطبعية وقد سبق في المقدمة *

فصل الياء* الايلاء لغة مصدر آليتُ على كذا اذا حلفتَ عليه فابدلت الهمزة ياء و الياء الفا ثم همزة و الاسم منه إلِيّة و تعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد و منه قوله تعالى و الذين يولون من نسائهم و شرعا حلفٌ بمنع وطي الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرةً و شهرين ان كانت امة * و المراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع * وقولهم وطي الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال والله لا امسّ جلدك لايكون موليا لانه يحنث بالمس دون الوطي كما في قاضيخان فلا حاجة الى زيادة قيد ولا يحنث الا بالوطي واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معا اوفي الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة * لكن في قاضي خان لوآلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية اويومية وفيه اشارة الى انه لوعقد على اقل من المدتين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطاء فيها لأثِمَ واجبره القاضي عليه بخلاف مادون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفة والكافي و غيرها لكن في قاضيخان والنهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعا موكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق اوعتاق ونحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر و شهرين في الآماء هكذا في جامع الرموز هذا عند ابيحنيفة رح * والايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي ومدة الايلاء لاتنتصف برق احدالزوجين

عنده • وعند ابيحنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة • و عند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير و تفسير احمد الرازي • و الايلاء على قسمين موبد و موقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتك فعليّ حج او فانت طالق و نحوه • و الثاني لااقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث و يجب الكفارة في الحلف بالله تعالى و في غيره الجزاء و سقط الايلاء و ان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة و سقط الحلف الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا و بقي الحلف بعد ثالث لا الايلاء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشان و يک سخن تمام از قرآن و جماعتي حروف ازوى • اصله أَوَية بالتحريک آي و آياء و آيات جمع كذا في الصراح • و في جامع الرموز الآية العلامة لغة و شرعا ماتبيّن اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • وقوله بلا اسم احتراز عن السورة و هذا التعريف اصح • و قال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جُمَل ذو مبدأ و مقطع و مندرج في سورة و اصلها العلامة و منه انه آية ملكه لانها علامة للفصل و الصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها و ما بعدها • و قيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها و على عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ماقبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها • قال الواحدي و بعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لو لا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • و قال ابوعمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الاقوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل و الفجر و الضحى و العصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • و قال بعضهم الصحيح ان الآية انما تُعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن عُلم بالتوقيف انقطاعها معنًى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن و عن الكلام الذي في آخر القرآن و عما قبلها و ما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلک • و قال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لامجال للقياس فيه و لذلک عدّوا آلمّ آية حيث وقعت ولم يعدوا آلمرَ و آلر وعدوا حمٓ آية في سورها وطهٓ و يسٓ ولم يعدوا طسٓ • و قال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن و من آياته طويل و قصير و منه ماينقطع و منه ما ينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه • وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله و سلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • و قد اخرج ابن الضُرَيس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية و ست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلثة وعشرون الف حرف و ستمائة حرف وسبعون حرفا • و قال الدواني اجمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد و منهم من قال و مائة آية

و اربع آيات * و قيل و اربع عشرة * و قيل و تسع عشرة * و قيل وخمس و عشرون * و قيل و ست و ثلثون *
ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكي و مدني وما بعضه مكي و بعضه مدني وما ليس بمكي ولا مدني * وللناس في المكي و المدني ثلثة اصطلاحات اولها اشهروهوان المكي مانزل قبل الهجرة و المدني مانزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكي وثانيها ان المكي مانزل بمكة و لو بعد الهجرة و المدني مانزل بالمدينة فما نزل في الاسفار ليس بمكي ولا مدني فثبت الواسطة وثالثها ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة و المدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان * و الآية عند الصوفية عبارة عن الجمع و الجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية و في الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الهي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهي من مفهوم الآية المتلوة ولابد لكل جمع من اسم جمالي و جلالي يكون التجلي الالهي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية *

باب الباء الموحدة * فصل الالف * **البدء** بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشيئ * و اهل الحديث يقولون بَدَينا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات * و البداية عند الصوفية التحقق بالاسماء و الصفات و هو البرزخ الاول من برازخ الانسان و قد سبق في فصل السين من باب الالف *

المبدأ اسم ظرف من البدأ وهو عند الحكماء يطلق على السبب * وفي العضدي و يسمى الحكماء السبب مبدأ ايضا انتهى * و في بعض حواشي التجريد المبدأ يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية و الغائية و الشرائط انتهى * و نزد صوفيه اسماي كلي كوني را گويند چنانكه درلفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

المبدأ الفياض هو الله تعالى و عن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر و المستفاد مما ذكروه في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال *

المبدأ الذاتي عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال و الادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج *

المبدأ الطبعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

المبادي هي جمع مبدأ * وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على ماسبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر *

المبادي العالية هي العقول و النفوس السماوية *

مبادی النهایات هي فروض العبادات اي الصلوٰة و الزکوٰة و الصوم و الحج و ذلک ان نهاية الصلوٰة هي كمال القرب و المواصلة الحقيقية و نهاية الزکوٰة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق و نهاية الصوم هی الامساک عن الرسوم الخلقية و ما يقويها بالفناء فی الله و لهذا قال فی الكلمات القدسية الصوم لي و انا اجزي به و نهاية الحج الوصول الى المعرفة و التحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسک کلها وضعت بازاء منازل السالک الی النهاية و مقام احدية الجمع و الفرق کذا فی الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الابتداء هو لغة الافتتاح و في عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيئ قبل المقصود و هو المسمی بالابتداء العرفي • و منها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و هو المسمی بالابتداء الحقيقي • و منها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي • فالابتداء بالبسملة حقيقي و بالتحميد اضافي • و لايرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انمايكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لاينافي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض • ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية و التحميد و غيرهما وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي و قد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • و منها مقابل الوقف كما يجيئ في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • و منها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره و هذا من مصطلحات العروضيين • و منها الزحاف الواقع فی الصدر على مايجيئ في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة و هذا ايضا من مصطلحات اهل العروض • و منها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اي ليسند الى شيئ او ليسند اليه شيئ • و قولهم للاسناد لاخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد و ذلک الاسم يسمى بالمبتدأ و ذلک الشيئ يسمى بالخبر • ان قيل التجريد عدمي فلا يوثر و الابتداء من العوامل المعنوية و العامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا للاسناد اليه او اسناده الى شيئ • قلنا العوامل علامات لتاثير المتكلم لا موثرات فان الموثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنًى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي و التقديري فيتناول نحو و ان تصوموا خيرلكم • و المجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلا حتى يؤل الى السلب الكلي واحترزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي انّ وكان • ومعنًى تمييزعن المجرد اي المجرد عنها معنًى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنًى و حكما بان لايكون موثرا في المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم • و قولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان صفة كماهو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند في القسم الثاني كذا قيل و فيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب في التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام و النفي فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد في المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر • مصرع • سمعت الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ و هو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنًى لان المسموع هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنًى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلايكون بسمعت تاثير في الناس وحده كما كان لباب علمت تاثير في كلواحد من جزئي الجملة لان المراد منه مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التي ينعق بها غير معربة و فيه احتراز عن الخبر و عن القسم الثاني و ثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام و النفي رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو اقائم الزائدان و اراغب انت عن آلهتي • و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مجراها كقريشي • و انما قلنا احد الفاظ الاستفهام و النفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام و النفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما و على النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان • و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقائمان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته • و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو قائم زيد و الاخفش يرى ذلك حسنا • و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد فهيهات مبتدأ و زيد فاعل ساد مسد الخبر • و اعلم ان العامل في المبتدأ و الخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل في المبتداء و المبتدأ في الخبر • و قال بعضهم كلواحد منهما عامل في الآخر و على هذا لايكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما في العباب و الارشاد و الفوائد الضيائية و غيرها •

ابتداء المرض هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد و هو اول زمان حدوث المرض و هو الوقت الذي لاجزء له ويقال على الايام الثلثة الأول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لايطرح نفسه على الفراش في المرض •

الابتداء الكلي عند الاطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج •

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لاتظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر *

الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستانفة ايضا وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ ويجيء في فصل اللام من باب الجيم *

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم والتردد فيه سواء نزل منزلة المنكر او المتردد اولا كقولك زيد قائم لمن لايعلم قيامه ولايتردد فيه وقوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائي ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا فی الاطول ويجيء في لفظ المقتضى ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف *

المبارأة بالهمزة وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الباء الموحدة * ب اعني الباء المفردة هي حرف من حروف التهجي ويراد بها في حساب الجد الاثنان * وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب للاختصار والعموم * وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود * شعر * الف دراول وبا در دوم جوبي * بخوان هر دو يكي را هردو ميگوي * وفی اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا في كشف اللغات *

الباب فی اللغة بمعنى در وجمعه ابواب وابوبة كذا فی الصراح * والاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كلواحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا في بحر الجواهر * والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد اونوع واحد اوصنف واحد وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد وبالمنشورة وبالشتى من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة * واهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگويند باب كبير باشد وصغير ومتصل * اما باب كبير بيست ونه حرفست وآن اينست * ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ي * واما باب صغير مبني است بر بيست ودو حرف وآن اينست * ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت * وباب متصل نيز بيست ودو حرف است وآن اينست * ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ي * پس درباب صغير اين هفت حرف نيست * ث خ ذ ض ظ غ لا * ودرباب متصل اين هفت حرف نيست * ا د ذ ر ز و لا * والسبعية يطلقونه ويريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه ويريدون بالابواب الدعاة على ما يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة *

باب الابواب هو التوبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

البواب بفتح الموحدة و تشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح * و في بحر الجواهر هو نم الاثناعشري سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع *

فصل التاء المثناة الفوقانية * البخت الجد و التبخيت التكبيت و أن تكلم خصمك حتى تنقطع حجته عن صاحب التكلمة * و اما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيت فهو من عبارات المتكلمين و يعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيئ كذا في المغرب *

البيت بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات * وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات اباييت جماعة و دومصراع از شعر ابيات جماعة انتهى * و في جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات * و في بيع النهاية انه اسم لمسقف و احد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط و يشتمل على جميع مايحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب و المطبخ و الكنيف و غيرها و من المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف و بيتين او ثلثة * و الحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء * و الصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت ذات ثلث حوائط و الصحيح الاول انتهى * ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا و البيت الوافي ما كان تام الاجزاء * و البيت ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت و ان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال مثل الضرب و الا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب * والبيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا و قد سبق قبيل هذا * و عند المنجمين قسم من منطقه البروج المنقسمة الى اثني عشر قسما بطريق من الطرق الآتية * بدانكه فاضل عبد العلي برجندي درشرح بيست باب نوشته است كه تسوية البيوت نزد شان تقسيم فلك البروج است بدو ازده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگري نصف النهار و باقي يا دوائر هيولى كه هريک از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل جزء طالع رابسه قسم متساوي كنند و هرقسم مقدار دوساعت زماني باشد واين طريقه مشهور است و يا دوائر عظيمه كه بنقطهٔ شمال و جنوب كذرد وهريک از ارباع دائره اول سموات را كه درمابين نصف النهار و افق بود بسه قسم متساوي كنند واين طريقه اختراع ابي ريحان بيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر ارتفاع كه هريک از دوقوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطهٔ شمال وجنوب بسه قسم متساوي

كنند و اين طريقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجيش الحاسب است و يا دوائر عظيمه كه هريك از دوقوس را از منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع و هريک از دوجزء رابع و عاشر بسه قسم متساوي كنند اينرا طريقهٔ مغربيان گويند و چون منطقة البروج بيكي ازين طرق منقسم بدو ازده قسم شود هر قسمي را بيت گويند و ابتداء اقسام را مراكز بيوت خوانند وابتدا از طالع گيرند و برتوالي بروج بشمرند * بدانكه ازين بيوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گويند و بيوت اقبال نيز و بعد اينها كه دوم و پنجم و هشتم و يازدهم اند اينهارا بيوت مائله گويند و چهاركه مقدم بر اوتاد اند يعني دوازدهم و نهم و ششم و سيوم اينها را بيوت زائله گويند و همچنين چهار خانه كه بر تسديس و تثليث طالع اند آنرا بيوت ناظره و آن يازدهم و سيوم و پنجم و نهم است و چهار را بيوت ساقطه گويند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى * اعلم ان اطلاق البيت على محل الشيئ مطلقا شائع كثير في استعمال اهل العلوم تشبيها له بمسكن الانسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و المخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى * و بيوت رمل شانزده اند و در سير نقطه دربيوت رمل دوازده اعتبار نمايند و بيانش در لفظ طالع درعين مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد *

بيت المقدس قبلهٔ امتهاي پيشينيان و در اصطلاح صوفيه دلي را گويند كه پاك باشد از لوث غيري كذا في كشف اللغات *

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرم على غير الحق كذا ايضا فيه *

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء في الحق كذا ايضا فيه *

فصل الثاء المثلثة * البحث بسكون الحاء المهملة لغة التفحص * وفي اصطلاح اهل النظر يطلق على حمل شيئ على شيئ و على اثبات النسبة الخبرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم وعلى المناظرة وهي النظر اظهارا للثواب * والمبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه اوعلى دليله البحث كذا في الرشيدية والعلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة *

البرغوثية بالراء المهملة و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض و اذا كتب باي شيئ كان فهو جسم كذا في شرح المواقف *

البعث والبعثة بسكون العين المهملة في اللغة برانگيختن و فرستادن كما في الصراح وفي الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار المعجزة * و قيل شرطه الاطلاع على المغيبات و رؤية الملائكة و هولايكون الا رجلا كذا ذكر عبدالعلي البرجندي في حاشية شرح الملخص في الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول و النبي * و يطلق على

الحشر و المعاد ايضا كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة و على السرية ايضا *

فصل الجيم* البختج بالضم معرب پخته اي المطبوخ * وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى المثلث * وعن الدينوري الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية و يخمرونه و يسمونه الجمهوري كما يجيء كذا في بحر الجواهر*

البرج بالضم و سكون الراء المهملة في اللغة القصر و الحصن * و عند اهل الجفر اسم لسطر التكسير و يسمى ايضا بالزمام والاسم و الحصة * و عند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على مايجيء في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة * وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج * و اسماؤها هذه الحمل و الثور و الجوزاء وتسمى هذه بروجا ربيعية و السرطان و الاسد و السنبلة و تسمى هذه بروجا صيفية و هذه الستة تسمى بروجا شمالية وعالية والميزان و العقرب و القوس و تسمى هذه بروجا خريفية و الجدي و الدلو والحوت وتسمى هذه بروجا شتوية و هذه الستة تسمى بروجا جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع و من اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع و هابطة ومطيعة و آمرة وبعضهم نظمه بالفارسية * شعر * چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد * سنبله ميزان و عقرب قوس وجدى و دلو وحوت * ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي * ثم الاول من كلواحد من البروج الربيعية و الصيفية و الخريفية و الشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخر * والثاني من كلواحد منها يسمى برجا ثابتا * و الثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه و على هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت * ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كماعرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا * فطول كل برج فيما بين المغرب و المشرق ثلثون درجة * وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة و الفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا * فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها * و الاولى اعتبارها على السطح الاعلى اوالادنى من الفلك الاعظم لتسهل مقايسة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت اولا في الثامن لتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها * ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن و سميت

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماؤها و ان كان الاولى ان لا تتغير لئلايقع خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز و الحوامل و التداوير و البروج و الدرجات و الدقائق و الثواني و الثوالث و غير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة و ستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة و كل ثلثين منها برجا هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص و الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الحاء * **البحة** بالضم **والبحوحة** بالحاء المهملة في اللغة بمعني گرفتگي آواز كما في الصراح و انكانت من داء فهو البحاح و رجل أبَحّ بين البحح اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر • و في شرح المواقف انها غلظ الصوت كما يجيء في لفظ الحرف •

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة •

البطح بالفتح و سكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم •

الاباحة في اللغة الاظهار و الاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها • وقد يرد بمعنى الاذن و الاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته • و في الشرع حكم لايكون طلبا و يكون تخييرا بين الفعل و تركه • والفعل الذي هو غير مطلوب و خُيّر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا • فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عينا كان او كفاية و عن الحرام و الكراهة و المندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم • و القيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي • والحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند النداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • و قيل المباح ما خير بين فعله و تركه شرعا و نُقِض بالواجب المخير و الاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب • و قيل ما استوى جانباه في عدم الثواب و العقاب و نُقِض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه و نُقِض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة • وقيل و لوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية و يعاقب عليه عند قصد المعصية • و يندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل و الاقرب ان يقال مادل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل و الترك من غير بدل • و الاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع و المخير فان تركهما و ان كان جائزا لكن مع بدل • و فيه

انه صادق على ترک الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لابدل له و هو العزم و كذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل عن الآخر على المختار • واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل و هو مالم يشتمل شيئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة و يجيء في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة • فائدة • اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل و الترک و هو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل و الترک فليست شرعية و ان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل و الترك و هو مباين للواجب • و قيل جنس له لان المباح مالاحرج في فعله و هو متحقق في الواجب و مازاد به الواجب و هوكونه يذم على تركه فصل و النزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب و المندوب و المباح بالمعنى الاخص و هو ماخير بين فعله و تركه • و ان اريد به ما اذن فيه و لم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بمامور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب و اقله ترجيح الفعل و المباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي و غيره •

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطلة قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولاعلى الاتيان بالمامورات و ليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولاملک يد و الجميع مشتركون في الاموال و الازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى •

فصل الخاء المعجمة * البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از چيزيكه ميان دوچيز حائل باشد و آنچه ميان دنيا و آخرت باشد و آن زماني است از وقت موت تا وقت نشور • وانچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم يبعثون مراد ببرزخ اينجا قبراست زيراكه واقع شده است ميان دنيا و آخرت • وقيل بازداشت ميان دو چيز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لا يبغيان • ودر اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسهٔ مرشد باشد كه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالى و مسترشد پس ذاكر را بايد كه در وقت ذكر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از بركت آن بقرب حق تعالى رسد و خود را و كل كائنات را در هستي حق گم كند • و در اصطلاح سالكان برزخ روح اعظم را گويند و عالم مثال را كه حائل است ميان اجسام كثيفه و ارواح مجرده و دنيا و آخرت را نيز برزخ گويند و پيرو مرشد را نيز كذا في كشف اللغات و نيز خطي ميان دوزخ و بهشت كما في لطائف اللغات • و در اصطلاح

حكماي اشراقيان مجسم را گويند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالٰهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الحائل بين الشيئين و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه وآنرا جامع نيز گويند مرتبهٔ وحدتست كه تعين اول عبارت ازانست و بنور محمدي و حقيقت محمدي نيز معبر ميشود كذا في لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة * البرد ضد الحر و البرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل و يجيء في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة • •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ و تتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها • و تطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة و المشاهدة و يجيء في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في عرف العلماء هو امتداد بين الشيئين لا اقصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره • و هذا التفسير اولى مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيئين لانه لا يشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شيء محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلاء ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فجسم تعليمي و ان لم يحل فخلاء اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند النافين للخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخيالي و يجيء ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار

و بين الكوكب من الجانب الاقرب سواء كان للكوكب عرض اولا وقد يسمى ايضا بميل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه • والبعض على ان الكوكب ان كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وان لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا اولا لذلك الكوكب بخلاف العرض فانه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد اجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ماحققه الفاضل عبدالعلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و حاشية الچغمني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و در سراج الاستخراج كه رسالة ايست در استخراج تقويم از زيج الغ بيگ ميگويد بُعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج و يا از نصف النهار و آن بردو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشة باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الابعد والبعد الاقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و البعد الاقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و البعد الابعد الوسط هو الذروة الوسطى والبعد الاقرب المقوم هو الحضيض المرئي و البعد الابعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الافق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر ايضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجيء في لفظ المكان في فصل النون من باب الكاف •

الابعاد الثلثة هي الطول و العرض و العمق والطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعد نتيجه نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي • گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حورعين • سرو قد خد همچو مه شكرلب كبك خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلادة يجيء في لفظ الحمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الراء * البتر بسكون التاء المثناة الفوقانية في اللغة القطع على مافي الصراح و قطع الذنب

علی مافي عروض سيفي • و عند الاطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا • و يطلق ايضا علی كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كلواحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحرالجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع • و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخرالجزء • و القطع اسقاط ساكن الوتد المجموع و تسكين متحركه كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن درعروض سيفي گويد بتر در اصطلاح اجتماع جب وخرم است و ركني كه درو بتر واقع شود آنرا ابتر گويند چون از مفاعيلن عيلن را بجب بيندازند و الف را بخرم وفارا ساكن سازند مف شود وبجاي اوفع نهند كه دو حرف اول ميزانست پس اين عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعيلن بگيرند ابتر گويند انتهی • و لا يخفی مافی العبارتين من التخالف فمبناه اما علی تخالف اصطلاحي عروض اهل العرب والعجم او علی ان للبتر معنيين •

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجئ في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالثاء المثلثة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثلثة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشری و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و الثآليل و المسامير و منها بلغمية كالشری البلغمي و منها مائية كالنفاطات و منها ريحية كالنفاخات كذا في الموجز و بحرالجواهر •

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت درياست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پارهٔ از كلام موزون كه مشتمل است بر نوع شعر كذا في عروض سيفي • و در جامع الصنائع آورده كه بحر اسم جنس است كه درتحت اوانواع است وبحر دراصل لغت شكافي است درزمين موضع آب حيوانات مختلفة الانواع و دريا را بدين سبب بحر گويند و وزن شعر را نيز بدين سبب بحر گويند كه در تحت هريكي ازان اصول فروعي بسيار است • بدانكه بحر مركب است از اركان و اركان از اصول • و اصول سه اند سبب و وتد وفاصله چنانچه هريک درموضع خود مسطور است وبحريكه از تكرار يک ركن حاصل شود آنرا بحر مفرد گويند و بحريكه از تركيب دو ركن يا زياده حاصل آيد آنرا بحر مركب گويند و جملهٔ بحور مفرده و مركبه نوزده است طويل و مديد و بسيط و وافر و كامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث و سريع و جديد و قريب و خفيف و مشاكل و متقارب و متدارک و ازين نوزده بحر پنج بحر اول يعني طويل و مديد و بسيط و وافر و كامل خاصهٔ عرب است و عجم درين بحور شعر كمتر گويند بجهت آنكه نامطبوع مينمايد و سه بحر خاصهٔ عجم است كه دران عرب شعر نگويند و آن جديد و قريب و مشاكل است و يازده بحور ديگر مشترک اند ميان عرب و عجم و نيز بحريكه مركب است از چهار

ارکان آنرا مربّع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدّس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثمّن خوانند و نیز بحریکه دروی زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروی زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند • و باید دانست که چون یک وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعیلن آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی • و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده •

مجمع البحرین عبارت است ازملتقای بحر فارس و روم • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم • و قیل عبارت است ازجمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الٰهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات •

البحران بالضم هو لفظ یونانی معرب و هو فی لغة الیونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذی یکون به الفصل بین الخصمین .اعنی الطبیعة والمرض قال جالینوس هوالحکم الحاصل لانه به یکون انفصال حکم المرض اما الی الصحة واما الی العطب • وعند الاطباء هومایلزم من ذلک الفصل و هو تغیر عظیم یحدث فی المرض دفعة الی الصحة اوالی العطب وذلک التغیر یکون علی ثمانیة اصناف الاول التغیر الذی یکون دفعة الی الصحة ویقال له البحران المحمود والبحران الکامل والبحران الجید و الثانی الذی یکون الی العطب دفعة ویقال له البحران الردی و الثالث الذی یکون فی مدة طویلة الی الصحة ویقال له التحلل و الرابع الذی یکون فی مدة طویلة الی العطب ویقال له الذوبان والذبول ویقال لهذه الاصناف الاربعة البحارین التامة اماالجیدة واما الردیة والخامس الذی یکون دفعة الی حال اصلح ثم یتم الباقی فی مدة طویلة حتی یتادی الی الصحة و السادس الذی یکون دفعة الی حال اردأ ثم یتم الباقی فی مدة طویلة حتی یتادی الی الهلاک و السابع الذی یکون قلیلا قلیلا الی حال اصلح ثم یؤل الی الصحة دفعة والثامن الذی یکون قلیلا قلیلا الی حال اردأ ثم یؤل الی الهلاک دفعة ویقال لهذه الاصناف الاربعة الاخیرة لمافیه من تغیر دفعی بحارین مرکبة اماجیدة ناقصة و اما ردیة ناقصة • وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبیعة المرض عن القلب و الاعضاء الشریفة الی بعض الاعضاء الخسیسة • و البحران التام ماینقضی به المرض سواء کان باستفراغ او بانتقال کذا فی بحر الجواهر و غیره • والایام الباحوریة هی الایام التی یقع فیها البحران وقولهم یوم باحوری علی غیر قیاس فکانه منسوب الی باحور و هو شدة الحر فی تموز وجمیع ذلک مولد کذا قال الجوهری •

البخار بالضم والخاء المعجمة عند الحکماء جسم مرکب من اجزاء مائیة و هوائیة و الدخان مرکب من

اجزاء ارضية ونارية و هوائية و الغبار مركب من اجزاء ارضية و هوائية قالوا الحرارة اذا اثّرت تاثيرا تاما فى المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصعدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فى الحس لصغرها ويسمى المركب منها بخارا وان اثّرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصعدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فى الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور ، و ذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت فى المياه احالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية .فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها فى الحس وليسا فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على مازعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي ، وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب و اليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاءالمائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية و من الثاني يتولد الوسخ و العرق و نحوهما و من الاول الشعر كذا في بحر الجواهر ، وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر وخشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوآئيه و مائيه مراد دارند انتهى ، ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض ،

الابرار بفتح الالف و بالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجيئ في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة و قيل يرادف الابدال على ما يجيئ في فصل اللام من هذا الباب ،

الابزار بالزاء المعجمة هيّ ما يطيب بها الغذاء و كذا التوابل الا ان الابزار تستعمل فى الاشياء الرطبة و اليابسة و التوابل فى اليابسة كذا في بحرالجواهر ،

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ و ينقسم الى ثؤلولية يشبه الثؤلول الصغير و عينية و هي عريضة مدورة لونها ارجوانية و الى ناتية اي ظاهرة و الى غائرة اي كامنة ، و البواسير فى الانف هي لحوم زائدة تنبت فربما كانت رخوة بيضاء

لاوجع معها و هذا اسهل علاجا و ربما كانت حمراء شديدة الوجع و هذا اصعب علاجا و مفردها باسور و لذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري * وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ و شقاق في وسطها و يقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

المباشرة في اللغة الجماع * و الفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين * و منهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد و الانتشار و هي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين و المرأتين عند الاكثرين كذا في جامع الرموز * و المباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط هو المباشرة و بوسط هو التوليد كحركة اليد و المفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا * اعلم ان التوليد انما اثبته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم و رأوا فيها ترتبا و ايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم و ان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم *

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله و قالوا القدرة و الاستطاعة سلامة البنية و الجوارح عن الآفات و قالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب و فيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا في شرح المواقف *

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه و يستعمل في الخير و الشر وفي الخير اغلب كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

البصر بفتح الموحدة و الصاد المهملة بينائي * و هو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيان و يتقاطعان و يصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان و ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى و النابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة و يسمى بمجمع النور * وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة * و مدركاتها تسمى مبصرات و المبصر بالذات هو الضوء و اللون * و اما ماسواهما من الاشكال والصغر والكبر و القرب و البعد ونحوها فبواسطتهما * واختلفوا في الاطراف اي النقطة و الخط و السطح

فقيل هي ايضا مبصرة بالذات * وقيل بالواسطة و ليس المراد بالمبصر بالذات ما لايتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة مايتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض و الاول مرئيا اولا و بالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها * ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان * احدهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات * و الاخرى متعلقة باللون كذلك و ان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لابرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس * ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون * فائدة * اختلف الحكماء في كيفية الابصار * والمذاهب المشهورة فيه ثلثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط * ثم انهم اختلفوا فيمابينهم على وجوه ثلثة * الاول ان ذلك المخروط مصمت * الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وماوقع بينها لايدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات * الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذ رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يتخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاوجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيُرى صغيرا و اذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيُرى كبيرا • وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا • و اما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يُرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا و كبرا بتفاوت راسه دقة و غلظا • ثم انهم لايريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة و ليس في قوة البشر تعليل هذا • وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور و الا لزم رؤية الشيئ شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما و منه الى الحس المشترك • والمراد من التادية ان انطباعها فى الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي انانعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يتخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة باطلة ظاهرة الفساد بتامل قليل • و من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة و سائر الشروط حاصلة و الموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى • وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة • فائدة • قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها و هي سبعة • الاول المقابلة • والثاني عدم البعد المفرط • و الثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار • والرابع عدم الصغر المفرط • و الخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي و المرئي • و السادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره • و السابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه • وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة أخرى هي سلامة الحاسة و القصد الى الاحساس و توسط الشفاف بين الرائي و المرئي ففيه ان هذا الاخير يُغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة • و الاشاعرة ينكرونها و يقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا و الآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • ولاخلاف بيننا و بين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يري ذاته • و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى والثاني لا يصح ولا يرى •

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فرؤياته لذاته عين رؤياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شيئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لايوقع نظره على شيئ الا اذا شاء ذلك • ومن هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الالٰهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوٰة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لايفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلازم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فافهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقيل هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ويجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهملة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء و ظواهرها و هي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تنورت بنور القدس و انكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الاخذ في السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية •

البكر بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تفتض اعتبارا بالثيب لتقدمها عليها كما في المفردات وشرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط • وقيل لم تجامع بنكاح ولا غيره وهذا قولهما و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما في الظهيرية • وذكر في المغرب انه يقع على الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة •

البهر بالضم كقفل عند الاطباء هو الربو وضيق النفس ويجيء بيانه في فصل الواو من باب الراء المهملة في لفظ الربو •

فصل الزاء المعجمة * البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق ممايبرز من الفضلات ثم خص في عرف الطب بمايبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج وصاحب الخلاص اورده في الباء المكسورة والمحمود الشيباني في المفتوحة كذا في بحر الجواهر •

الابراز بكسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز • و البارز هو ما يلفظ به على ما يجيء في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابراز اللفظين نزد بلغا آنست كه شاعر لفظ مشترك را در ربط برنمطي آرد كه از تركيب يك معني محبوس ودوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از يمينت يم پديد آمد چو نار اندر منار • وز وجودت جود پيدا گشت چون ماء از غمام • معني محبوس در يمين يم و در منار نار و در وجود جود و از غمام ماء ومعني مقبول ظاهر است كذا في جامع الصنائع •

الابتزاز بزاي معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن كوكب بقوتهاي ذاتي و عرضي در صورت طالع وآن كوكب را مبتز گويند و قويتر همه آن بود كه صاحب طالع درطالع بود ياصاحب شرف طالع در طالع بود يا ارباب حظوظ ديگر در طالع بود ياصاحب عاشر در عاشر بود يا صاحب شرف عاشر دروي بود يا صاحب حادي عشر ياصاحب شرف دروي بود تا همچنين درخامس يا سابع يا تاسع يا ثالث • واما اگر كوكبي قوتهاي ذاتي دارد وازطالع ساقط بود اثر اوهم باشد اما وقتي بود كه چند كواكب شايسته ابتزازيت باشند وقويتر را مقدم دارند وديگرانرا شريك اودارند ومدار احكام كلي طالع برمتبز است پس برمستولي پس برصاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بركوكب غريب كه ناظر بود اين درشجره گفته • ودركفاية التعليم مي گويد ابتزاز بودن كوكبي است درقويترين بيتي ازبيتهاي طالع يانظر اوبطالع و نظر اكثر كواكب بدو وقويترين بيتها بيت طالع پس دهم پس يازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سيوم را در قوت مدخلي نيست و چهار ديگر ساقط اند و از ثوابت هر كه با درجهٔ طالع بر آيد يا با درجهٔ عاشر ميان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر كوكبي در پنجم يا نهم يا چهارم باشد مبتز نبود تا قوي حال

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو وراجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان *

فصل الشين المعجمة * **البرش** بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض في الوجه و ربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر *

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر * قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق * و قيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور * و قيل لا حرام الا مافي قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرما على طاعم الآية * وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا * وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا * وقيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام * وقيل السكر مع الكبيرة كفر * و وافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف *

فصل الصاد المهملة * **البرص** بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر * و البرص الاسود ويسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر * وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على مايدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص الابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد ولايكون له غور اذ المادة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن وافسدت مزاج ما نفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجيء اليها الى طبعها وان كان اجود غذاء * والفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كمايكون للسمك وتكونه من سوداوية لسرايتها العضو فاثرت تاثيرا قوياً اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام *

فصل الضاد المعجمة * **البياض** بالفتح والياء المثناة التحتانية في اللغة سپيدي * وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ⚌ * و توضيحه يطلب من كتب الرمل *

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسپ و خايه گردن مرغ و سخت شدن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح * و في الاقسرائي البيضة ويسمى بالخوذة ايضا قسم من الصداع * و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس ولذا سمي بيضة وخوذة * فقيل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيجه الصوت الشديد والضوء و المخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت و الضوء و الكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كان راسه يطرق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي اوورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فان كان السبب فى الحجاب الداخل فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة * وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لايرجع الى المعنى * و العلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع و على الراي الثاني مايقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى *

البيضي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتيه قطره الاطول و الخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور * وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي و الشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح * وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لايكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولايخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجغمني للفاضل عبد العلي البرجندي *

البيضاء العقل الاول فانه مركز العماء[ن] واول منفصل من سواد الغيب و هو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه هو اول موجود و يرجح وجوده على عدمه والوجود بياض و العدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

[ن] العلماء

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة فى اللغة گستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة على ما وقع

في الحل والعقد ويجيئ في فصل السين المهملة من باب الجيم * وعند السالكين هو حال من الاحوال * ودر مجمع السلوك گويد قبض و بسط وخوف و رجا قريب اند ليكن خوف و رجا درمقام محبت عام بود وقبض و بسط درمقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر و نواهي بجا آرد حكم ايمان دارد و ويرا قبضي و بسطي نباشد بلكه خوفي و رجائي ميباشد شبيه بحال قبض و بسط و آنرا گمان برد كه آن قبض و بسط است مثلا اگر حيرتي وحزني پيش آيد گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفساني و نشاط طبعي پيش آيد گمان برد آنرا بسط * و حزن و حيرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوامه گردد درينوقت قبض و بسط بنوبت حاصل ميشود چرا كه آن بنده از مرتبهٔ ايمان بمرتبهٔ رفته فيقبضه الحق تارة و يبسطه اخرى * پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبهٔ قلب و ظهور صفت او است ونفس مادام كه اماره است قبض و بسط نبود و مادام كه لوامه است گاه مغلوب ميشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر سالک را درين وقت باعتبار غلبهٔ نفس و ظهور صفت او ميشود * و در اصطلاحات صوفيه ميگويد البسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس وهو وارد يقتضيه اشارة الى قبول ولطف و رحمة و انس ويقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس * و البسط في مقام الخفي هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء و يوثر في كل شيئ ولا يوثر فيه شيئ * وقيل قبض هم قبض نباشد مگر از حركت نفس و ظهور او بصفت خويش * و اما سالک اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح و انس باوي بدوام باشد هم ازين گفته اند كه قبض اندكي عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعني چون سالک اهل دل را واردات الهي وارد ميشود و دل ازان پر فرح گردد نفس دران استراق سمع ميكند ونصيبي ازان ميگيرد و بطبع و جبلي خويش نافرماني آرد و در بسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود بسط مر نشاط را حق تعالى مقابلهٔ اين بر طريق عقوبت قبض ميدهد * بدانكه چون سالک از عالم قلب بر ميرود و از حجاب قلب كه مر اهل قلب را همين وجود قلب حجاب است بيرون مي آيد واز وجود نوراني كه قلب است متخلص ميشود و بعالم فنا و بقا ميرسد قبض و بسط بديشان مفيد نميشود و حال درو تصرفي ندارد فلا قبض و لا بسط * قال الفارس يجد المحب اوّلا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما يقعان في الموجود، فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهى ما في مجمع السلوك * و عند اهل الجفر يطلق بالاشتراك على اشياء على ما في انواع البسط * اول بسط عددي و تحصيل آن بردو نوع است يكي در بسط حروف و ديگري در بسط تركيب و هردو مستحسن و معمول اند * اما طريق اول آنست هر كلمه را كه خواهي حروف اورا مقطع كن و به بين كه هريک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنطاق كن آن عدد را يعني حرف ساز وآن حرف را جمع كن

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد ولفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد • اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهي عدد گیري عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نماي و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمي حروف او گیریم که ۲۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ر ک د •

و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطني و بسط ظاهري نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف بازبر و بنیات مثلا چون محمد را باسماي حروف او تلفظ کردیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف مستحصلهٔ او اینست م ي م ح ا م ي م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفي را گویند وماسواي اول حروف اسم حرفي را بنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقي حروفش را که ي م است بنیات نامند • سیوم بسط طبعي و آن عبارتست از آوردن حروفي که مربي و مقوي بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشي را هوائي مربي و هوائي را آتشي مقویست و همچنین حروف آبي را خاکي مربي است وخاکي را آبي مقویست • و حروف آتشي حروف اهطمفشذ و حروف هوائي حروف بوینصتض و حروف آبي حروف جزکس قثظ و حروف خاکي حروف دحلع رخغ پس حاصل بسط طبعي محمد ن ز ن ح است چراکه میمش آتشي است در درجهٔ چهارم براي او نون آوردیم که مربي اوست در درجهٔ چهارم از حروف هوائي وبراي حا که خاکي است در درجهٔ دوم زا آوردیم که مقوي اوست از حروف آبي در درجهٔ دوم بازبراي میم ثاني نیز نون آوردیم باز براي دال که خاکي است در درجهٔ اول جیم که مقوي اوست دران درجه از حروف آبي آوردیم

آتشي	هوائي	آبي	خاکي
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ي	ک	ل
م	ن	س	ع ف
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مکسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشي حروف هوائي را که هم درجهٔ او باشد وبالعکس و یا طالب بودن حروف آبي مر حروف خاکي را که همدرجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقي الحروف پس حاصل بسط غریزي محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشي است در درجهٔ چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجهٔ چهارم و همچنین براي میم دوم * اما حا و دال او خاکي اند و لیکن این تعریف بعضي ائمهٔ متقدمین است * و نیز درین رساله در جائي دیگر واقع شده که بسط غریزي ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد د ک ا ب ک ر ک ه ا و بسط غریزي بغایت معتبراست و معمول ائمهٔ این فن است * پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددي و حرفي و طبیعي * اما بسط ترفع عددي عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادي که قائم است بدیشان از اعداد ابجدي چنانچه عدد هریک ازان حروف اگر در درجهٔ آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجهٔ عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجهٔ مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددي محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد بازحاي محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم * اما بسط ترفع حرفي عبارتست از ارتفاع هریک ازحروف ابجدي بحرف مابعد که فاضلتراست مثلا در محمد بجاي میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلترمیم نوناست و همچنین براي حا ط بیاوردیم وبراي میم دوم ن و براي دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد * اما بسط ترفع طبیعي عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکي را مبدل کنند بحرف آبي و آبي را بحرف هوائي و هوائي را بآتشي و آتشي را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقي ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشياست بحال خود گذاشتیم وبجاي حاي اوکه خاکیست ز گرفتیم و میم دیگررا نیزبحال خود گذاشتیم و براي دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج * ششم بسط تجمیعاست و آن عبارتست از جمع نمودن هریک ازحروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعي مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد ازان حاي محمد راباعین جعفرجمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود * هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد بازحاي محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد * و طائفهٔ دیگر از جفریان در بسط تجمیع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و ازان تحصیل حروف کنند واین نوع اگرچه خالي ازصواب نیست اما طریق اول اتم واکمل است * هشتم بسط تزاوج وتشابه است وآنرا بسط تواخي نیز گویند وآن عبارتست ازطالب بودن حروف متشابهه مرحروف متزاوجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلا درحروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعني ازمتزاوجه ومتشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم وچون حا ازمتشابهه بود بجهت او ج خ گرفتیم وهمچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعهٔ حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد * نهم بسط تقوي وآن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس ثان وآن برسه نوع است زیراکه خالي نیست از آنکه یاضرب باطن حروفست درباطن ویاضرب ظاهر درظاهر ویاضرب ظاهر درباطن ومراد بعدد باطن حرف عدد یست که بحساب ابجد مرآن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عدد یست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدي مرآن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطي کلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند وعلی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن درباطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد وحا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد وهمچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد واز دال و ي پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ي وچون محمد را بسط تقوي ظاهر درظاهر کنیم میم او راکه سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق وحاي او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س واز میم دوم نیز ط س ق حاصل شد واز دال و ي پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ي وچون محمد را بسط تقوي باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ك ث شد وهمچنین از میم دوم واز حا د س حاصل شد واز دال و ي پس جمیع حروف مستحصله این شد ك ث د س ك ث و ي * دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطني حروف وتحصیل نمودن حروف ازان مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حرفش ف وحارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ي باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم ومجموع این شد ف و ي ف ح * یازدهم بسط تکسیر است وآن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

دیگر بنوعي که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهر کسري حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هریك ازین حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ك ي ه باز حاي او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ یك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب آ و از دال محمد این برآمد ب آ و مجموع این حروف ك ي ه د ب ا ك ي ه ب ا شد * دو ازدهم بسط تمازج است و این نیکو ترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعني آمیختن مطلق * و دراصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام ازانکه اسم مطلوب از اسماء الهي باشد یا غیر آن از اسماي مطالب دنیوي و اخروي * وملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعي که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ي م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر * بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند براسم مطلوب الا وقتیکه مطلوب را بوسیلهٔ اسماي حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمي از اسماي الهي که مشتمل برمطلوب است مزاج نمایند ابتدا باسم الهي کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند * فائدة * بسط تجمیع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاثنین بغایت معتبر است و بسط تواخي بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوي بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضاعف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید *

البسيط في اللغة بمعنی المبسوط اي المنشور كالارض الواسعة * وفي الاصطلاح يطلق علی معان * منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب و هو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين ويستعمل مخبون العروض و الضرب كذا في عنوان الشرف * و در عروض سیفي مي آرد بسیط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثمن باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد * ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول و العرض هو السطح و يسمی بالبسيط ايضا و يجيء في فصل الحاء من باب السين * ومنها الشيء الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط و السطح و الجسم التعليمي او لم يكن كالوحدة و النقطة من الاعراض و الجواهر المجردة و يقابله المركب و هو الشيء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الی العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة * بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين * و بسيط خارجي لايلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل * و مركب عقلي يلتئم من امور متمايزة فى العقل فقط كالمفارقات * و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي * و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة * و منها الشيئ الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اي اخص من البسيط بمعنى مالاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشيئ الذي له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه * و منها الشيئ الذي كل جزء مقداري منه مساو لكله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك في اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة * و انما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابمادة * و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاؤه المادية وحدها و الصورية وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا * و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لكله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لايتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع في كتب الطب * و منها ما لايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اي الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شيئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة * و منها ما لايتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اي العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك * فهذا المعنى اعم من المعانى الثلثة السابقة التي يليها و اول تلك المعانى الثلثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتامل * و منها الشيئ الذي يكون اقل جزء من شيئ كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافيا و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير صرح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة * و المعانی الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية و في موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم و من* هذا القسم الاخير اعني البسيط الاضافي بسائط الموجهات و بسائط الامزجة و مركباتها و منه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجيء في لفظ التحصيل و منه التجنيس البسيط *

فصل العين المهملة * البدعة بالكسر فی اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق و منه بديع السموات و الارض اي موجدها على غير مثال سبق * قال الشافعي رحمه الله تعالى ما احدث و خالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما احدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلک فهو البدعة المحمودة * و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مما مر و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلک صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة * فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحو هما و بالجرح و التعديل و تمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقة و اصوله و آلاته و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة * لان حفظ الشريعة فرض كفاية و لايتاتی الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين * و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة * و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس * و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف * و من المباحة التوسع في لذيذ المآكل و المشارب و الملابس * و فی الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين * و في شرح النخبة و شرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل فی الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه * و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر * و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين * و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانكه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و يا قياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضلالت خوانند و كليت كلّ بدعة ضلالةٌ محمول براين است * و بعضي بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات

و احاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بود • و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسها و مانند آنها • و بعضي بدعت مكروه مانند نقش ونگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء بر خلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله وسلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه درحقيقت سنت است زيراچه آنحضرت فرموده‌اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هولغة من ابتدع الامر اذا احدثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضى الله عنه او اختلف فى التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الابداع فى اللغة احداث شيئ على غير مثال سبق • و في اصطلاح الحكماء ايجاد شيئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شيئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا فى الاشارات الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • وقال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشيئ وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشيئ وجود زماني و كلواحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع و هواقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • وقال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيئ من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • اقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيئ المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجيي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابى الاصبغ ولم ار في الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض والسماء و المجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لايغيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارداف في واستوت والتمثيل في وقضي الامر والتعليل فان غيض الماء علة الاستواء وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتراس في الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق وحسن النسق و ايتلاف اللفظ مع المعنى و الايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيئ منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع ومجمع الصنائع ماهو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نو از صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل برچنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هوالذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجيي في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ماتناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره والاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب و نحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء فى الاتقان و من ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة و اربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التورٰة والانجيل والزبور و الفرقان ثم اودع علوم التورٰة و الانجيل و الزبور الفرقانَ ثم اودع علوم القرآن المفصلَ ثم اودع علوم المفصل فاتحةَ الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة * وقد وُجّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن و قامت به الاديان علم الاصول و مداره على معرفة الله و صفاته و اليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم و معرفة النبوات و اليه الاشارة بالذين انعمت عليهم و معرفة المعاد و اليه الاشارة بمالك يوم الدين و علم العبادات و اليه الاشارة باياك نعبد و علم السلوك و هو حمل النفس على الاداب الشرعية و الانقياد لرب البرية و اليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم و علم القصص و هو الاطلاع على اخبار الامم السالفة و القرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله و شقاوة من عصاه و اليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فنبّه فى الفاتحة على جميع مقاصد القرآن و هذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة و المقاطع المستحسنة و انواع البلاغة و كذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة و البداءة باسم الله و فيه الاشارة الى علم الاحكام و فيها ما يتعلق بتوحيد الرب و اثبات ذاته و صفاته من صفة ذات و صفة فعل و في هذا الاشارة الى اصول و فيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم *

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة پارهٔ مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا فى الصراح * و في بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيئ للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلثة اقسام * الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيئ للعامل لكونه متبرعا فى التصرف و العمل و هو البضاعة * و الثاني ان يكون كل الربح للعامل و هو القرض * و الثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا و هو المضاربة هكذا فى الهداية و غيرها و انما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة و عنان و وجوه و تقبل ويجيئ تفصيلها فى الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى *

البيع بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن و يعدى الى المفعول الثاني

بنفسه و بحرف الجر تقول باعه الشيئ و باعه منه * و يقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن و اخذ المثمن * و الشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شروه بثمن بخس اي باعوه و قوله تعالى و لبئس ماشروا به انفسهم الآية * و يقالان ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات * و قال الامام التقي البيع و الشراء يقع في الغالب على الايجاب و الابتياع و الاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه * و في الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين * فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هو بقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام * و فيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا و اعطاء شيئ من غير تراض لايقول فيه اهل اللغة باعه * و ايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكره هذا * وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المحجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التمليك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التابيد * و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر وجامع الرموز * **التقسيم** * في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة * او بيعها بثمن و يسمى بيعا لكونه اشهر الانواع و قد يقال بيعا مطلقا * او بيع ثمن بثمن و يسمى صرفا * او بيع دين بعين و يسمى سلما * و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة * او اعتبر مع زيادة و يسمى مرابحة * او بدونها و يسمى تولية * او مع النقص و يسمى وضيعة انتهى كلامه * و من البيوع ما يسمى بيع الحصاة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ما تقع هذه الحصاة عليه * و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لاخيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية * و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتساوم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملامسة و الثاني المنابذة و الثالث القاء الحجر * و منها بيع المزابنة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا * و منها بيع المحاقلة و هو بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مجذوذة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية * و منها بيع الوفاء هو و بيع المعاملة واحد و كذا بيع التلجية كما في البزازية و هو ان يقول البائع للمشتري بعت بمالك عليّ من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض * و قيل انّ بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلكه و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء * و قيل انه بيع جائز و يوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه • و في الخانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لايكون رهنا ثم ينظر ان ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكراه و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لايرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لاينااه في القرض فيقول ليس يتيسر علي الا قراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخلا بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخلاه بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگيري • تقسيم آخر • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لايكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبح في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبح في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لايقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاوره بان يكون القبح في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد اذان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

فصل الغين المعجمة * **البلاغة** عند اهل المعاني يطلق على معنيين احدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضي ما ينافي الفصاحة كالتعقيد في المعميات فحينئذ رعاية التطابق اولى من رعاية

الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحالُ لكن بني الكلام على الكثير الشائع و لم يعتد بالقليل النادر * وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور و معنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء * قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام * فقيل انه لا يشترط شيئ من فصاحة الكلام في البلاغة و ليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز و الكناية و علاقتها لئلايخرج فيها عن اعتبارات اللغة * وقيل انه لايشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوي * ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهي البلاغة وهو الاعجاز و مايقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى * اي الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله و هو حد الاعجاز و قريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله و كلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة و بهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز و ما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يوخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاعجاز انتهى * اذقد يوخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا و هو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة من جنسه * فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه و احاط به لِمَ لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فياتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة * قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال و اما الاطلاع على كميات الاحوال و كيفياتها و رعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر * ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غيّر عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء و بينهما مراتب كثيرة انتهى * فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات * قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني و تلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية و ممايتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لاينفك عن رعاية المعاني * و ثانيهما[٢] بلاغة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول و المطول و الچلپي * وفي الاتقان في النوع الرابع و الستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة * فمنها البليغ الرصين الجزل * و منها الفصيح القريب السهل * و منها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها و الثاني اوسطها و الثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة و العذوبة و هما على الانفراد في نعوتهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كلواحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم *

البالغ فی اللغة بمعنی رسنده و قال الفقهاء الغلام يصير بالغا بالاحتلام و الاحبال و الانزال و الجارية تصير بالغة بالاحتلام و الحيض و الحبل فان لم يوجد شيئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة و به يفتى و قيل غير ذلک و ان شئت التفصيل فارجع الی جامع الرموز و نحوه * و قال الصوفية الانسان لا يصير بالغا الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال و الافعال و المعارف و الاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده و بلوغ الكمال يكون باربعة خصال و يجيئ في لفظ الحر في فصل الراء من باب الحاء *

علم البلاغة هو علم المعاني و البيان و قد سبق فی المقدمة *

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعی المتكلم بلوغ وصف فی الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل علی ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الی النهاية و هو ضربان احدهما المبالغة بالصيغة * و صيغ المبالغة فعلان و فعيل و فعال كرحمن و رحيم و تواب و نحو ذلک مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي فی البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل و الثاني بحسب تعدد المفعولات و لاشک ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع علی جماعة متعددين و علی هذا تنزل صفاته تعالی و الا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها فی الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم و لهذا قال بعضهم في حكيم معنی المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الی الشرائع * قال فی الكشاف المبالغة فی التواب للدلالة علی كثرة من يتوب عليه من عباده * و قد اورد بعض الفضلاء سوالا علی قوله تعالی و الله علی كل شيئ قدير و هو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة علی معنی قادر و الزيادة علی معنی قادر محال اذ الايجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد * و اجيب بان المبالغة لما تعذر حملها علی كل فرد فرد وجب صرفها الی مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الی كثرة المتعلق لا الوصف و ذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالی التي علی صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها و استحسنه الشيخ تقي الدين و الضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالی يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار و لا يدخلون الجنة حتی يلج الجمل في سم الخياط كذا فی الاتقان * و فی المطول المبالغة تنحصر في ثلثة اقسام لان المدعی ان كان ممكنا عقلا و عادة فتبليغ كقول امرء القيس * شعر * فعادی عداء بين ثور و نعجة * دراكا و لم ينضح بماء فيغسل * ادعی ان هذا الفرس ادرک ثورا اي ذكرا من بقر الوحش و نعجة اي انثی منها في مضمار واحد ولم يعرق و هذا ممكن عقلا و عادة و ان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر * شعر * ونكرم جارنا مادام فينا * و نتبعه الكرامة حيث مالا * الالف للاشباع ادعی ان جاره لا يميل عنه الی جانب الا و هو يرسل الكرامة و انعطاء علی اثره و هذا ممكن عقلا ممتنع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلا * و ان لم يكن ممكنا لا عقلا و لا عادة فغلو و يمتنع ان يكون ممكنا

عادة ممتنعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقيل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق • و قيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه و خير الكلام مابولغ فيه • وقيل منها مقبولة و منها مردودة وهو الراجح • فالمقبولة منها التبليغ و الاغراق و بعض اصناف الغلو وما سواها مردودة • و الاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • و منها ماتضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابي الطيب • شعر • عَقَدَت سَنَابكها عليها عِثْيَرا • لو تبتغي عَنَقا عليه اَمْكَنَا • ادعى ان الغبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد و هذا ممتنع عقلا و عادة لكنه تخييل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخداعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمتُ على الشرب غدا ان ذا من العجب • ودرجامع الصنائع گويد مردود از غلو آنست كه محالي را ادعاء كند كه متضمن حسني ولطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خويش • ودرمجمع الصنائع گويد از عيوب مدح مبالغة است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول • شعر • اي كائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش كم ز آفريد گار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر مارا عليه الصلوة و السلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر كسي كه باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانكه حكيم انوري گويد • شعر • بزرگواري كاندر كمال قدرت خويش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهي فرشته صفت خواجهٔ محمد خلق • رحيد دهر ملک بود كف كريم جهان • چه جنس ملوك را خواجه و رحيد دهرمد حي قاصر باشد •

التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف * الباذق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصّف و ان ذهب الثلثان و بقي الثلث يسمى المثلث و يجيئ في لفظ الطلاء •

البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له و مصاكته اياه صوت هو الرعد و قد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي سريعا و هو البرق و كثيفه لاينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •

والبرق بفتحتين نزد صوفيه چيزيست كه ظاهر ميشود بنده را از لوامع نوري پس ميخواهد آن بنده را سوي قرب حق كذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحهٔ كه وارد ميشود بر سالك از جناب اقدس و بسرعت منقطع شود و اين اوائل كشف است كذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيئ المترقرق للجسم من غيره و يجيئ في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة •

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشياف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلها مثقالا و بعضها اربعة دوانق و يقال ايضا على شيئ اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه و صلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر •

فصل الكاف* البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

فصل اللام* البتول بالفتح و بالمثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الازواج و قيل المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى و هي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه و آله وسلم كذا في الصراح و غيره •

البخيل بالفتح و الخاء المعجمة في اللغة نا بخشنده و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات و غير آن بجا نيارد و بعضي گويند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گويند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

البدل بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرها هو القائم مقام الشيئ و البديل مثله الأبدال و البُدلاء الجمع على ما في الصراح و المهذب وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بَدَلا • و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الحاجب في الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال و هي حروف انصت يوم جد طاء زلّ فلا يرد نحو اظّلم فان اصله اظتلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال • و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن و اسم فانه لايسمى ذلك بدلا الا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • و قوله غيره تاكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالا و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى مبدلا منه و الحرف الثاني اي الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا و بدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية • ثم الابدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الابدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال فقط في يدعو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال كذا ذكر الرضي و يجيئ في لفظ الاعلال ايضا في فصل اللام من باب العين • قال في الاتقان في نوع بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض * و جعل منه ابن فارس فانفلق اي انفرق * و عن الخليل فجاسوا خلال الديار انه اريد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء و قد قرئ بالحاء ايضا * وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخيراي الخيل * و جعل منه ابوعبيدة الآ مكاء وتصدية اي تصددة انتهى و هذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى * و عند النحاة تابع مقصود دون متبوعه و لفظ التابع يتناول تابع الاسم و غيره لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم و كذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجحا في البيان على الاول كقول الشاعر* مصراع * متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا * فان تلمم من الالمام و هو النزول بدل من تاتنا على ماقي العباب و كذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف * ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكره حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه و ان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت و التاكيد و عطف البيان لعدم كونها مقصودة و كذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بدا له شيئ فاعرض عنه ببل و قصد المعطوف فكلا هما مقصودان و انما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة * ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون و الثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببدل المطابق * قال الچلپي في حواشي المطول و هذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي و هو ممتنع في ذات الله تعالى فلايليق هذا الاطلاق بحسن الادب و ان حمل الكل على معنى آخر * و الثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه * و الثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه * و الرابع بدل الغلط * و بهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا و هو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه و بين متبوعه ملابسة بغيرهما اي تكون تلك الملابسة بغير كون البدل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل و يكون ابداله منه بناء على هذه الملابسة كما في المثال المذكور و انما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا و لم يسم ببدل الكل عن البعض لقلته و ندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب و المثال موضوع * واعلم ان في اطلاق الملابسة يدخل بعض

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حماره فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته و كذا في سُلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لايلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط و كذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لايستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول و ههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله • ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلان رجل اكرمته و رجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع • فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض • قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم يُر بدل تفضيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره و ذلك آية كونه بدل الكل • فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير • قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكلواحد من الجزئين مرفوع و تحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوحامض اعتبر العطف أولاً ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة و الحموضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو و الحامض ضمير المبتدأ و على ما ذكروه يكون في المجموع ضمير المبتدأ و ليس في شيئ من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيئ كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين و كلواحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب • ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولايجمع ولايونث شيئ من الجزئين عند تثنية المبتدأ و جمعه و تانيثه • قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلا للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ • ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار و غلط نسيان وهو ان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل و غلط بدء وهو ان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تتوهم انك غالط فيه و هذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك و ترى انک لم تقصد الاتشبيهها

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه * اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون و قد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين وجنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتادية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام والبنين و الجنات و غيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر * شعر * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * و الا فكن في السر و الجهر مسلما * فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب * و قوله لا تقيمن عندنا اوفى بتادية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملابسة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لاتجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه * فائدة * البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين * الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير * والثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الچلپي في حاشية المطول * و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البدل بالابدال ايضا * و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الا بدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البدل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو *

الابدال بكسر الهمزة بدل كردن و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة * واما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجيء ايضا في لفظ القلب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف * و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت * و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت * و عندالاصوليين هو النسخ كما يجيء في فصل الخاء المعجمة من باب النون * و عند اهل البديع هو العكس و يجيء في فصل السين المهملة من باب العين المهملة * و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت * بيت * خلقي شده چاك دامن ازگل روى * كوباد كه آورد ازان گل رو بوى * كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي * و در جامع الصنائع گويد معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت * بيت * گفتند كه معشوق كدام است ترا * گفتم آنكس كه آفتابش خوانند * چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اگر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله * رباعي * شب خواجه ابوبكر بديدم در راه * گفتم كه شوم ز سرّ نامت آگاه * مارا چو ز درهاى عرب بيرون برد * بر عكس سوار شد بتازي ناگاه * يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابوماند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود *

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت وملامت و اين از مخترعات حضرت اميرخسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع *

الابدال بفتح الالف جمع البدل و البديل وكذا البدلاء بالضم على ما عرفت * و مولوي عبد الغفور در حاشية نفحات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل كرده اند صفات ذميمه را بصفات حميده و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و ازين بعض بعضي بر ايند كه اوتاد از ابدال خارج اند وبعضي گويند كه اوتاد از جملة ابدال اند و دو ديگر از ابدال اماماں اند كه وزيران قطب اند و ديگري قطب است * و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گويند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر ازو بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبة وي كند * و بعضي ميگويند كه تسمية ايشان بابدال ازانجهت است كه حق سبحانه تعالى ايشان را قوتي* داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعثي خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود * اما جماعتي كه بدل ايشان شخصي مثالي پيدا شود بي ارادهٔ ايشان آنهارا ابدال نگويند وبسياري از اوليا چنين باشند انتهى * وفي بعض التفاسير سُئِل ابوسعيد عن الاوتاد و الابدال ايهما افضل فقال الاوتاد فقيل كيف فقال لان الابدال ينقلبون من حال الى حال و يبدلون من مقام الى مقام * و الاوتاد بلغ بهم النهاية و ثبتت اركانهم فهم الذين بهم قوام العالم و هم في مقام التمكين * و در مرآة الاسرار ميگويد قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم بدلاء امتي سبعة هفت بدلاء در هفت اقليم ميمانند انكه در اقليم اول است بر قلب ابراهيم عليه السلام است و نام او عبد الحي و آنكه در دوم است بر قلب موسى است عليه السلام و نام او عبد العليم و آنكه در سيوم است بر قلب هارون است عليه السلام و نام او عبدالمريد و آنكه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادريس است عليه السلام و آنكه در پنجم است بر قلب يوسف است عليه السلام و نام او عبد القاهر و آنكه در ششم است بر قلب عيسى است عليه السلام نام او عبد السميع و آنكه در هفتم است بر قلب آدم است عليه السلام و نام او عبد البصير و اين هفتم ابدال خضراست و ظيفهٔ ايشان مدد خلائق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهي كه در كواكب سبعه است الله تعالى در ايشان همه تاثير داده است * و دو ابدال از هفت مذكور يعني عبدالقاهر و عبد القادر در هرولايتي و يا بر هر قومي كه قهر نازل شود نامزد ميشوند و سبب مقهوري آن قوم و ولايت اقدام ايشان باشد و چون يكي از ينها بميرد يكي را از عالم ناسوت كه صوفي باشد بجايش نصب كنند و بنام آن ميرنده بخوانند اي محبوب سيصد و پنجاه و هفت ديگر اند از ابدال و همه در كوه ساكن و خوراك ايشان برگ سلم و ديگر درختان است و ملخ بيابان و با كمال معرفت مقيد اند سيري و طيري ندارند و سيصد ازين بر قلب آدم اند قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم على قلب آدم و له اربعون قلوبهم على قلب موسى و له سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم وله خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل وله ثلثة قلوبهم على قلب ميكائيل وله واحد قلبه على قلب محمد عليه وعليهم الصلوة و السلام چون اين بميرد از سه تن يكي را بجايش رسانند و چون از سه يكي بميرد از پنج يكي را بجايش رسانند و چون از پنج يكي بميرد از هفت يكي را بجايش رسانند و چون از هفت يكي بميرد از چهل يكي را بجايش رسانند و چون از چهل يكي ميرد از سيصد يكي را بجايش رسانند و چون از سيصد يكي ميرد يكي از زهاد كه صوفي سيرت باشد بجايش رسانند و اين جمله بدلاء بترتيب مذكور فيض از قطب ابدال ميگيرند كه دل او بر دل اسرافيل است اي محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سيصد و شصت و چهار را ذكر كرديم و چهل ديگر اند كما قال عليه الصلوة و السلام بدلاء امتي اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان وعشرون بالعراق * و در لطائف اشرفي گويد حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله و سلم عالم را دو قسم كرده نصف شرقي و نصف غربي و از عراق نصف شرقي

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و ترکستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام وبلاد مصرو سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اکثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند *

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجيء مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة * و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لايوصل الى المقصود الدينوي اصلا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لايكون مشروعا باصله ولا بوصفه * و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجيء كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء * و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره *

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب اولا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر وقيل مثاله الزيبق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذ التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى * و قال السيد السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع وهو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا * و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة * و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا * فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر * و الجفاف عدم البلة عن شيئ هي من شانه * و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبتل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوالع يدل على انهما متباينان •

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال •

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قايل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا في بحر الجواهر •

فصل الميم* البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين • و قال نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر •

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي • قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيئ الا و هو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء • فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد • و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيّنون بزيهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلايعدّ من هذه الطائفة •

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان امّا طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه دم قاصر عن تمام النضج وامّا غيرطبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التفه و الحرفة • و في بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة و البلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب و البلغم المخاطي هو الغليظ الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه •

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابوهاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع و الحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولا توبة مع عدم القدرة ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة كذا في شرح المواقف •

البهيمة في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم • و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة

ما لانطق له و ذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما فى المضمرات *

المبهم بالفتح فرو بسته و پوشيده على ما في كنز اللغات * و عند النحاة يطلق على اشياء * احدها لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل فى التمييز * و ثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة * و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت و يجيئ فى المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام * و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا فى الذكر البتة فلايرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه * ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لايستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا كما فى اللباب و الضوء شرح المصباح * و عند الاصوليين هو المجمل و يجيئ في فصل اللام من باب الجيم * و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان * و يستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر و لايقبل حديث المبهم ما لم يسمّ و كذا لا يقبل خبره و لوابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه * و فى الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم فى الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم فى المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مرّوا بحيّ فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور *

فصل النون * **البدن** بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما فى القاموس و قال الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين * قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف *

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاحها على ما قال الخليل * و قد يطلق على الحجة نفسها و هى التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ * و اهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا فى البرجندي شرح مختصر الوقاية * و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المولف من اليقينيات كذا في بحر الجواهر * ثم البرهان الميزاني اما برهان لِمّ و يسمى برهانا لميّا و تعليلا ايضا او برهان انّ و يسمى برهانا انيّا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط فى البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر فى الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة فى الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطى اللمية فى الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى فى الذهن كذلك علة لثبوتها فى الخارج • و ان لم يكن علة لوجودها فى الخارج بل فى الذهن فقط فهو برهان انّي لانه مفيد انيّة النسبة فى الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى و ان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط فى الذهن الا انها ليست علة له فى الخارج بل الامر بالعكس • و الحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني و عكسه برهان لمي و صاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيه و شرح المواقف • و قال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم فى الواقع فالبرهان لمي و الا فاني سواء كان معلولا اولا و الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف و لكل مولف مولّف لمي و هو الحق فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوته في نفسه و بينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الا وسط هو الاقتراني اذ لاوسط في غير الاقتراني اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق و البرهان السلمي و الترسي و العرشي و برهان التضايف و برهان المسامة •

برهان التطبيق و يجيئ بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهملة و كذا برهان التضايف و برهان العرشي يجيئ هناك ايضا •

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي و هو ان نفرض ساقي مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي و هو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي و هو الانفراج الاول الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين و هما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع و كان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا و اذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع و هكذا و هذا معنى نسبة الانفراج اليهما و حينئذ يكون نسبة المتناهي و هو الامتداد الاول اعني العشرة الى غير المتناهي و هو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعني الذراع الواحد الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج و هذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة و يستحيل ذلك بين المتناهي و غير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهوانا نفرض من نقطة مّا خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر مالايتناهي بين حاصرين واما متناه فكذالكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال اذ مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ماهو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطلة بالصوفية و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

المبطون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكي بطنه • وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

البنانية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال و الا كرام • و روح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اي فصيح و هذا ابين من فلان اي افصح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشاف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • وقال الچلپي في حاشية المطول البيان مصدر بَانَ اي ظَهر جُعل اسما للمنطق الفصيح المعبّر عما في الضمير و التبيان مصدر بيّن على الشذوذ • و قد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كدّ الخاطر و اعمال القلب و قريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل و برهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف و التوضيح و قد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى • وبالجملة فهوا ما مصدر بَانَ و هو لازم و معناه الظهور او مصدر بيّن و هو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بيّن الصبح لذي عينين اي بان و قد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه و شرائعه على ما وقع في بعض الكتب • و في بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف و الاعلام و انما يحصل الاعلام بدليل و الدليل محصّل للعلم فههنا امور ثلثة اعلام و تبيين و دليل يحصل به الا علام او علم يحصل من الدليل • و لفظ البيان يطلق على كلو احد من تلك المعاني الثلثة و بالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي و الظهور و أُورِد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقية اجمال و اشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف و كذا بيان التقرير و التغيير و التبديل لم يدخل فيه ايضا • و ايضا لفظ الحيز مجاز و التجوز في الحد لا يجوز • و ايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • و من نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقّاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم و بعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان و التبين عنده بمعنًى واحد • و من نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كا كثر الفقهاء و المتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • و عبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا و الدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيئ قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذالكل دليل و مبيّن و لكن اكثر استعماله فى الدلالة بالقول فكلٌ مفيد من كلام الشارع و فعلُه و سكوته و استبشاره بامر و تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيانٌ لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة والاضافة فى الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة فى الاخير اضافة الشيئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة • وقد يقال بيان مُقرّر ومفسّر و مغيّر و مبدّل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكّده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجمل الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير • ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه • قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيئ هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنًى هو مدلول الكلام حتى لايتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام • وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لااظهار للحكم الحادث • قيل و لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان و كذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان • و ينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء • و بعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غيراللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا فى الارض فالدابة لا تكون الا على الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل و الحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا فى الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى فى الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها و كذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمته فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلا هما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا وبيان التبديل هو النسخ و يجيء في فصل الخاء المعجمة من باب النون وبيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده • فمنه ما هو في حكم المنطوق به اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنًى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث • فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا • و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار • و منه مايثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة • و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس • قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ماثبت بدلالة حال المتكلم • و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرته كقول الحنفية فيمن قال له عليّ مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي • و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام • و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجيء في فصل الفاء من باب العين المهملة • و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمى الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجيء في فصل اللام من باب السين المهملة • و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجيء في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكمية التي اخترعها المتاخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلّم و غيره •

البيّن بتشديد الياء بمعنى پيدا و اشكارا على ما فى الصراح و عند المنطقين يطلق على قسم من اللازم و يجيء تقسيمه اي البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام •

البينات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة • و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا فى الاشباه •

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد • و عند النحاة هو اسم التمييز و يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة • وفى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبيّنها الا ان مبيّنها مفرد انتهى • ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمل وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبيّن قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب و قد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة • وفي بعض كتب الحنفية المجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان المتكلم و نقيضه المبين • وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم و هذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى • و فى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المنار ضد المجمل المفسر وهو ما اتضح دلالته حتى سد باب التاويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون •

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان • وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى • وهذا فى الاعداد • و اما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدار مّا اعم من ان يعتبر فيه انه منطق او اصم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج وهو التشارك و التباين فى القوة اي المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هى التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلثة و جذر ستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها و لا لمربعاتها

الا شتراك مثل جذر اثنين و جذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كليا و مباينة كلية ايضا * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضا صدق كلواحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شيء و احد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و الابن و غير ذلك * و قد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * اعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين و المنطقيين قد سبق معناه * و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدين بالذات كالانسان و الناطق او مختلفين بالذات كالشجر و الحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف و مثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم * و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا و لم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى *

التباين يرادف المباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في المتباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيأ ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له و يلزمهم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنت بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع * و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن *

بنت المخاض شريعة فصيلة ابل اتى عليها حول و احد *

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان * و الحقة التي اتى عليها ثلثة سنين و الجذعة التي اتى عليها اربع سنين و يجيء ذكر كلها في محالها *

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان * منها مرادف للضروري المقابل للنظري و يجيء في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة * ومنها المقدمات الاولية و هي ما يكفي تصور الطرفين و النسبة في جزم العقل به و بعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين و النسبة من غير استعانته بشيء و هذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول و لعدم شموله الحسيات و التجربيات و غيرها بخلاف الاول و يجيء تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو * و منها ما يثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانته بحس او غيره تصورا كان او تصديقا و هذا اعم من الثاني لشموله التصور و التصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده و عدمه و ذلك اما بان لا يكون له سبب يدورمعه و هو البديهي او يكون له سبب يدورمعه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات و التجربيات و العاديات و غيرذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري و النظري في الموقف الاول *

بديهة وكذا البداهة بي انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت وفكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحي اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا *

البواده جمع بادهة وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

فصل الواو * الابتلاء در لغت آز مايش وعند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتألّه كذا في الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه و آله و سلم *

فصل الياء * الباغي بالغين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجمعه البغاة و شرعا الخارج عن طاعة الامام الحق و هوالذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام و الحرية و العقل و البلوغ و العدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين و هم رضوا بامامته و يريد اعلاء كلمة الاسلام و تقوية المسلمين و يؤمن منهم دمائهم و اموالهم و فروجهم و ياخذ العشر و الخراج على الوجه المشروع و يعطي حق الخطباء و العلماء و القضاة و المفتيين و المتعلمين و الحافظين و غيرذلك من بيت المال و يكون عدلا مامونا مشفقا ليّنا على المسلمين و من لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز *

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست ازانكه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق ديده از حق بجهت دعوت از اسماي متفرقه كه موجب تفرقه و كثرات است باسم كلي كه مقتضي جمع الفرق است بجانب خلق بيايد و رهنمائي كند * و روي بقا و راه بقا روي پير و مرشد كه انسان كامل است و هميشه باقي بعشق است كذا في كشف اللغات و يجيئ ايضا في لفظ الفناء في فصل الباء من باب الفاء *

البناء بالكسر و المد بناء كردن چيزي وزن بخانه آوردن وبي اعراب كردن لفظ راكما في كنزاللغات * و عند الفقهاء عدم تجديد التحريمة الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمة الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصلّ سبقه الحدث * و عند الصرفيين و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيئ تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين * و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة والوزن ايضا * و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة والهيئة ايضا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الواو * **التقسيم** * ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلثة احرف اصول فثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصول فرباعي و ان كانت خمسة فخماسي * قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندرر تصرفها وكذا الاسماء العريقة البناء كمن وما * ولايكون الفعل خماسيا لانه اذاً يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه * ثم ان مذهب سيبويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الاخير و في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره ولا دليل على ما قالا وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعلل و وزن سفرجل فعللل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى * و كل منهما مجرد ومزيد فالمجرد ما لايكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد * ولايجوز الاسم سبعة احرف ولايجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

الاكبري وحواشيه * و في بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر و اسم الفاعل و المفعول و نحوها * و ينقسم البناء ايضا الى صحيح و غير صحيح و غير الصحيح الى معتل و مهموز و مضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولاتضعيفا او يكون والاول هو الصحيح و الثاني ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا و ان كان احدها همزة يسمى مهموزا و ان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاؤه و عينه متماثلين و في الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الاولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كزلزل و هذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور و عند البعض الصحيح ما لايكون معتلا فالمهموز و المضاعف حينئذ من اقسام الصحيح * قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح و معتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة و الصحيح بخلافه و تنقسم الابنية ايضا الى مهموز و غير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة و غير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر و سأل و قرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز * و تنقسم قسمة أخرى الى مضاعف و غير مضاعف * فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر و اما ما يكون فاؤه و عينه متماثلين كددن فهو في غاية القلة * و المضاعف في الرباعي ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو زلزل و اما مافاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمدّ اومعتل كودّ وحيّ و كذا غير المضاعف كضرب و وعد و كذا المضاعف اما مهموز كأزّ اوغيره كمدّ انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين و بينه و بين كل من المهموز و المضاعف هي العموم من وجه و كذا النسبة بين كل من المعتل و المضاعف و المهموز * فائدة * لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كزلزل و لايكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء و مهموزها نحو ورنتل و اصطبل كذا ذكر الرضي *

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح و عند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحيوة عندهم و عند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحيوة *

المبني بتشديد الياء كمرمي اسم مفعول ماخوذ من البناء المقصود منه القرار و عدم التغير كما في غاية التحقيق و هو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفظا ولا تقديرا و يقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما * والمراد بما اللفظ و هو كالجنس شامل للمعرب و المبني * و قولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب * و انما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل و من

امرأة و من زيد • و بالجملة فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل ارجب ذلك بل هو مبني عليه • فالمبني هو ما لايوثر فيه العامل اصلا لا لفظا و لا تقديرا بسبب مانع من تاثيره اذ تخلّف المعلول عن العلة لايكون الا لوجود مانع و هو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ماناسب مبني الاصل • و هو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام • و قيل الجملة ايضا وذلك لان المراد بمبني الاصل مالا يحتاج الى الأعراب من حيث انه لايقع فاعلا ولا مفعولا ولامضافا اليه و الجملة كذلك فانها بنفسها لاتحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة و لامفعولة و لا مضافا اليها • قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لايكون له اعراب اصلا لا لفظا ولا تقديرا و لا محلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات • ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض • اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء ومناسبة المضارع تقتضي الاعراب • و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه و ان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة • و قد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاين فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرهما او وقوعه موقعه كنزالِ فانه واقع موقع انزل او مشاكلته للواقع موقعه كفجارِ او وقوعه موقع مايشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و عُلم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسبا لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور • وتقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف و ذلك دور و كذا الحال في تعريف المبني • و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب • وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجيء تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين المهملة * **التقسيم** * المبني اما لازم او عارض فاللازم مالم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل و اسماء الاصوات و المبهمات و المضمرات و اسماء الافعال وما التزم فيه الاضافة الى الجملة كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير ايّ كما و من و العارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة و نون التاكيد و المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة وما بني من المنفي

بلا و المركب كخمسة عشر و بادي بدأ و الغايات كذا في اللباب و الضوء * فائدة * القاب المبني عند البصريين ضم و فتح و كسر للحركات الثلث و وقف للسكون * و اما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب و بالعكس و المراد ان الحركات و السكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لا ان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا و بالكسرة جرا و بالضمة رفعا و على غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة و الجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية *

* باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوْبة بالفتح و سكون الواو في اللغة الرجوع و في الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها * فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة * و قولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع او خفة العقل او الاخلال بالمال و العرض لم يكن تائبا شرعا * و قولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك و لذلك و رد في الحديث الندم توبة * و قولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا و انقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه * وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر * قال الآمدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا و عزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة * و كذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة * و منع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة * ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلثة رد المظالم و ان لايعاود ذلك الذنب و ان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة * اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر * واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له و الله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال * و غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى * واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين * وايضا المعتزلة ارجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد * اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة و في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات و الذنوب جميعا اولايجب عمومه لهما * فقيل يجب العموم * و قيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض و يكون الماتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا * ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و ان شئت

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات * و قال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار * و ما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة * قال اهل السنة شروط التوبة ثلثة ترك المعصية في الحال و قصد تركها في الاستقبال و الندم على فعلها في الماضي * وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبک * وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبک ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي و بالمعنى الثاني في حق المنتهي الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء * وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيئ سوى الله تعالى * وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة * وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قولي استغفر الله حاصل انکه استغفار مقرون بصدق معامله بايد و الا آن توبه نباشد بل گناه برگناه * وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليک يعني توبهٔ انابت آنست كه بترسي از هر قدرت خداى بر تو كه اگر بخواهد ترا در وقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بيم تعذيب او از گناه باز ماني وتوبة الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منک يعني توبه استجابت آنست كه شرم داري از خداى بسبب نزديک بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خويش داند سزاوار آن بود كه گناه را بخاطرهم نينديشد * وبعضي گويند تائبان سه قسم اند عوام و خاص و خاص الخاص * توبهٔ عوام باز گشتن است از گناه بمعني استغفار بر زبان و ندامت بقلب * و توبهٔ خواص باز گشتن از طاعات خويش بمعني تقصير ديدن و بمنت خداي تعالى نظاره كردن كه هر فعلي كه آرد لائق حضرت متعال نبيند ازان طاعت عذر چنان خواهد كه عاصي از گناه خواهد * و توبهٔ خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعني ناديدن منفعت و مضرت از خلق و بايشان آرام و اعتماد ناكردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات * و بعضي گويند توبه سه قسم است صحيح واصح و فاسد صحيح آنكه اگر گناه كند في الحال توبه كند بصدق اگرچه باز در گناه افتد واصح توبهٔ نصوح است و فاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت در خاطر او باشد * و توبهٔ نصوح از اعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب و علامت او آنست كه معصيت را دشوار و كريه پندارد و بسوي وي باز نگردد و لذت معصيت اصلا در خاطر نگذرد * وقال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه آله وسلم خواستي كه حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردي باز چون در معاملهٔ خويش نگاه كردي گمان بردي كه احدي از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدي از عجز و تقصير خويش عذر خواستي و نرمودي اني لا ستغفر الله كل يوم

مائة مرة * و قال ابو دقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة و الثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة و من يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة و من يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة * وقيل التوبة صفة عامة المومنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و الانابة صفة الاولياء و المقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب و الاوبة صفة الانبياء و المرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اوّاب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك *

فصل التاء المثناة الفوقانية * التوتة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متقرحة تاخذ في عمق الخد و الوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر *

فصل الراء المهملة * التبر بالكسر و سكون الموحدة هو الذهب و الفضة * قبل ان يضربا دنانير و دراهم فاذا ضربا كانا عينا * وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس و الحديد و الرصاص و اكثر اختصاصه بالذهب * ومنهم من جعله في الذهب حقيقة و في غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر *

التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله و مثل نقصان مبيع اذا عيب و امتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن * و فيه في كتاب الزكوة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب *

فصل العين المهملة * التابع في اللغة بمعنى پس رو * و عند النحاة هو الثاني باعراب سابقه من جهة واحدة و السابق يسمى متبوعا * فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ و خبر كان و انّ و نحو ذلك * و قولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان و نحوه ولايرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتاخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة * و الاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءتني هولاء الرجال و يا زيد العاقل ولارجل ظريفا * وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ و ثاني مفاعيل اعلمت و ثالثها و كذا الخبر بعد الخبر و الحال بعد الحال و نحو ذلك و ذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعية و المتبوعية و الاعراب و البناء فالعامل في خبر المبتدأ و ان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ و من حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة و كذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظنونا فيه و مظنونا عمل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي آخذا وماخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشيئين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه و اعلمت بالنسبة الى ثلثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى و ان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة و المفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على و احد ولايقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد و متعلق به لا انه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة و استفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيئ الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيئ العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني و كذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة و احدة بل اعراب الاول و الثاني اعراب و احد لتناولهما بلفظ و احد فظهر في الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد و ان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني و ان الثانية و الجملة الثانية تابع وليس با عراب سابقه * ولاضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما * واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني با عراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما يستفاد من الچلپي حاشية المطول في بحث الوصل و الفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني با عراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمل التي لامحل لها من الاعراب * قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا و اثباتا و ان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع ممايتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في اللب و شرحه للسيد و يويده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل اصطلاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لامحل لها من الاعراب انتهى • ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت و عطف البيان و التاكيد و البدل و عطف النسق و يجيئ تفاسيرها في مواضعها و عند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة اولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق • و التاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم و الفعل و الحرف بل في الجملة ايضا • و البدل يجري في الاسم و الفعل و الجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان و الوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم •
فائدة • اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف و البدل مقدر و في سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب و سراية حكم المتبوع فيه و بعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع • و التابع عند المحدثين يجيئ في لفظ المتابعة عن قريب •

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه و آله وسلم و مات على الاسلام • و قيد الصحابي يخرج الصحابي و فوائد باقي القيود تُعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة و هذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • و قال ابن الصلاح و مطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى و الظاهر منه طول الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين و ان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميزا تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة و شرحه • و من ثم اختلف في الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة و روى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة و ادرك بالسن نحو عشرين صحابيا • و ذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد و درر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال • شعرا • معتقدا مذهب عظيم الشان • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين و العلم سراج الامة • جمعا من اصحاب النبي ادركا • اثرهم قد اقتفى و سلكا • و قد روى عن انس و جابر • و ابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن واثلة • و ابن انيس الفتى و واثلة • عن ابن جزء قد روى الامام • و بنت عجرد هي التمام • انتهى • و بعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التّبيع كالكريم في اللغة گوساله و التبعية مونثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة التبيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبيعة و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقول ابى الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لوحويته • لهنّيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنّاة لخلوده ولا معنى لتهنية احد بشيء لا فائدة له فيه كذا في المطول •

المتابعة هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابِع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابَع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعيّن الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنًى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر السند بان يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوي المتفرد لفظا اومعنًى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • وخص البيهقي واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس • مثال المتابعة ماروا‌ه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر انّ رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعدوه في غرائبه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرجه البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة * و وجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين * و في صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين * ومثال الشاهد في الحديث المذكور مارواه النسأي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ * و اما بالمعنى فهو مارواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلثين * فائدة * قيل المتابعة والشاهد لايعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي و ان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة و الفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع * و قيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على مايدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخ شيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا و قد يسمونه شاهدا و ان لم تجد فانظر فيمافوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي * فائدة * يدخل في باب المتابعة و الاستشهاد رواية من لايحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعدا الكذب و فحش الغلط و فائدة المتابعة التقوية * فائدة * قد يذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه و قد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب و تارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة و العيني *

المتسع هو اسم مفعول من باب التفعل و هو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * و عند اهل الجفر و اهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد و ثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا * و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيء في فصل الطاء من باب السين *

التاسعة عند اهل الهيئة و المنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم *

فصل الكاف * الترك

الترك بالفتح و سكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك او لم يقصد كما في النوم و سواء تعرض لضده او لم يتعرض * و اما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا و لذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام * و قيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة و لذلك لا يتعلق به الذم و المدح * و قيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل و كف النفس عن ارتيادة * و قيل هو فعل الضد لانه مقدور و عدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة و قد يقال

دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة * قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء و لا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة *

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بان لايروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله و سلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرده لايسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه *

فصل اللام * **التابل** بفتح الموحدة و كسرها واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر *

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها * و قوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب *

فصل الميم * **التامّ** بتشديد الميم ضد الناقص * و عند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا * و عند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت * و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة * و عند الحكماء يطلق على الكامل ويجيء في فصل اللام من باب الكاف *

التتميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لايوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التتميم و التكميل بان النكتة في التتميم غير واقع وَهْم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التتميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التتميم اعم

من الايغل من جهة انه لايجب ان يكون في آخر الكلام اوفي آخر البيت و أخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لنكتة سوى دفع الايهام و مباين للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الاناعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولايفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي مع حب الطعام اي اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و آتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هومومن فلايخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيئ في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

المتمم نزد شعرا آنست كه در مصراع دوم سببي زياده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود كذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود و بعضي فلك متمم بروي اطلاق نيز كنند و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

المتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلهما عن جنبي قطره مثلا قيين على نقطة من القطرومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحريراقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتمم به شكل آخركما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لوولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • وعند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيح ايضا و بذى القافيتين ايضا و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء * التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين احدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مسيخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لايحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلايتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزنجر الصفراي يجعل الصفرزنجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجهات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعا كالاوراد والاسباع والدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدما لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدما و وجه التسمية ظاهر و هو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبة بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلايم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله و بكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله • واما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهولاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المومنين من النار • و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدراي اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشيا كذا في شرح المواقف •

التثويب هو الدعاء ماخوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويبا • وقيل هو ترديد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع و عاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذانين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة و السلام الصلواة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون و الوجود • و عند المعتزلة اعم منه و يجيئ في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

الثبوتي يطلق على ما لايكون السلب جزءا من مفهومه و على ما من شانه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي و يرادف الثبوتي الوجودي و يجيئ في محله •

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • و قيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لايزول بتشكيك المشكك • و عند اهل الرمل يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيئ في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لايتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا و تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منفيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيئ في فصل الواو من باب الميم •

فصل الثاء المثلثة * الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذو الثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

التثليث سه گوشه كردن وسه كردن وسه بخش كردن * و باصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج از ستارهٔ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر ايضا في فصل الراء من باب النون *

المثلث اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه گوشه و از سه يكي مانده * و عند الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلي و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلوطبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلي حتى يذهب ثلثاه صح كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية و مثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار اوالشمس حتى يذهب ثلثاه * و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء و من الماء جزء واحد ويغلي الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاقي ويسمى بالفختج ايضا * فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هوماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخلطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في بحر الجواهر * و عند اهل التكسير اي اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و يسمى بالوفق الثلاثي ايضا * ويقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا كذا في بعض الرسائل * و عند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة ويسمى مثلثا مستقيم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه في علم المساحة او كلها منحنية كالمثلث المفروض في سطح الكرة و يسمى بمثلث سطح الكرة و هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها اي من تلك القسي يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير و هو نصف محيط القاعدة و يسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع * ثم المثلث المستقيم له تقسيمان تقسيم باعتبار الضلع وتقسيم باعتبار الزاوية فبالاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لايكون احد من اضلاعه اي من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوى الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها متساوية اي لايكون بعضها ازيد من بعض آخر * اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعاه فقط و بالاعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذى لايوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر في التقسيم الاول واضح * و اما في التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت في علم الهندسة فلايمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لايخفى و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول في عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام و لكن الاثنين

منها ممتنعان وقوعا و هما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب * فائدة * كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث * و مثلث المخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذي يكون كلو احدة من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه * و عند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الراء المهملة * و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة * فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار * والثور و السنبلة و الجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض * و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء * و السرطان و العقرب و الحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة * و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكرة من السيارات * و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المؤنثة منها و تفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد * والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخى نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله * شعر *

جز رويتو كس نيست غم انجام دهي * **اي رويتو** اميد دل كام دهي * **آرام دهي** خود نبود در عالم * چون الفاظيكه بسرخي نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد و ان اينست جز رويتو اي رويتو آرام دهي *

فصل اللام * الثؤلول بالضم و سكون الهمزة مفرد الثآليل و هي بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص نمادونه و قال بعض اهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة و منها القرون والمسمارية كذا في بحر الجواهر *

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء * وثفل الغذاء ما خرج من الدبر * و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج * و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر *

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميها اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوالع * قال شارح حكمة العين وفى الحواشي القطبية الثقل قوة

طبعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق * و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة با لاشتراك * و كذا الخفة انتهى * فالخفة قوة طبعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق * و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة * فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة * و من لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة * قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف ليتعين بكلواحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة و ذلك الامر هو الميل * و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى و كلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد * و اما تسمية الطبيعة بالميل و الاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف * ويفهم من هذا بعد تعمق النظر ان القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على مايدل عليه كلام الامام و الحواشي القطبية و بعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة و المدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلثة للثقل و الخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه * **التقسيم** * كل من الثقل و الخفة اما مطلقان او اضافيان * فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض * والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لايبلغ المركز كالماء * والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار * و الخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء * قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم و فيه بعد * و في حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز * وكذا الكلام في الهواء و النار من ان احد هما طالب له على الاطلاق و الآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احد هما اقوى كذا ذكر عبدالعلي البرجندي في حاشية الجغمني و يويد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الحواشي القطبية * ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل و الخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلثة المذكورة و يمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لايخفى *

التثقيل هو تشديد الحرف و منه انّ المثقلة و النون الثقيلة * و قد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم و بالتخفيف الاسكان انتهى *

المثقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا * وظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ماامتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على راي المتاخرين وسنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد * و اما على راي المتقدمين وسنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة و تسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة * و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال و خمسة و هو سبعون شعيرة و ستة و تسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى * قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر * و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى *

فصل الميم * الثزم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف * وفي بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم و في مفاعيلن شتر انتهى * و على هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذ التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثزم و الشتر * و في تعريفات السيد الجرجاني الثزم و هو حذف الفاء و النون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى اثزم *

الثلم بالفتح رخنه كردن كما في الصراح * و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعلن و الركن الذي فيه الثلم يسمى اثلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي * و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم • و في رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم و الخرم اسقاط اول الوتد المجموع و السالم الجزء الذي لا زحاف فيه • و در جامع الصنائع گويد خرم و ثلم افگندن متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعلن كرده انتهى ولايخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الثمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمري قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل • و من لايعلم خالقه من الكفار معذورون • و المعارف كلها ضرورية • ولافعل للانسان غير الارادة وما عداه حادث بلا محدث • و العالم فعل الله تعالى بطبعه اي صدر عنه بالايجاب فلزمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

فصل النون * الثخن بالخاء المعجمة سطبر شدن كما في بحر الجواهر • و في كنز اللغات ثخن سطبري ثخين سطبر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهو حشو يحصره سطح او سطوح اي حشو يحيط به سطح واحد كما في الكرة او سطوح اي اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما في المخروط المستدير او سطوح كما في المكعب • و بالجملة نفي السطح او السطوح شيئان احدهما الجسم الطبعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن • فان كان الثخن نازلا اي آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما في الماء • و ان كان صاعدا اي آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما في الذبت • و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • و في الطوالع المقدار ان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو مابين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتمّ المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح و عمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لايسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام وهو غلظ القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال • و كذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ * فان قلت الجسم التعليمي حشو مابين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبعي * قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالمتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبعي و لذا حمل ايضا على غلظ القوام لا على الغليظ *

الثمن بفتحتين هو ما يلزم بالبيع و ان لم يقوم به كذا في جامع الرموز * فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساويا للقيمة و قد يكون زائدا منه و قد يكون ناقصا عنه و يجيئ ايضا في لفظ المال و الحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا و ما قدره اهل السوق و قرروه فيمابينهم و روجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له فى الفارسية نرخ بازار * وفى البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينا فى الذمة والدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا دينا في الذمة و العرض لايستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينا و تارة دينا فان كان معينا فى العقد كان مبيعا و ان لم يكن معينا و صحبه الباء و قابله مبيع فهو ثمن * و نوع آخر و هو سلعة فى الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير *

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات *

المثمن هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لايسمى بالمثمن بل بذي ثمانية اضلاع * و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيوتا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية * و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين

الثومنية فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و تركُ كله او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان * وكل معصية لم يجمع على انها كفرٌ فصاحبه يقال فيه انه فسق و عصى ولا يقال انه فاسق * و من ترك الصلوٰة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي و قال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف *

فصل الياء * الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم * و قد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم * فقيل انه حقيقة فيهما * وقيل فى الاول فقط و اما فى الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني * و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني * و المعتبر عند البلغاء

في الثناء ان يذكر في النظم كما في جامع الصنائع * فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبئ عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم * و كذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشيئ اعم من ذلك الشيئ * و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبئ عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر * فالثناء بالمعنى الاول و كذا الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس * و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه *

الثني كالكريم هو ما القى ثنيّة اى الاضراس الاربع التي في مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت * وقد اختلفت الدواب في ذلك وفي المهذب الثني اسپ و گاو و گوسپند سه ساله واشتر پنج ساله الاثناء و الثنيّات الجمع * وفي كنز اللغات ثني گاو وگوسپند دو ساله كه پا درسيوم نهاده باشد و شتر پنج ساله كه پا درششم نهاده باشد و اهوي شش ساله * و في البرجندي في كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل في الثالثة * و عند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل في الثانية * و في النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل في السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل في السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حولان و دخل في الثالثة كما في الهداية * و في الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل في السادسة * و في الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن في الخامسة انتهى كلام البرجندي * و في جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن في كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل في السنة الثالثة و من ذي خف في السادسة و هكذا في المحيط لكنه قال هو من الغنم ما دخل في الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة في الاكثر *

الثنوية فرقة من الكَفَرة يقولون باثنينية الاله قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان الواحد لايكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحدانية * و منع قولهم الواحد لايكون خيرا شريرا بمعنى إنه يُوجِد خيرا كثيرا وشرا كثيرا * ثم المامومنية و الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الاله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنًى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حيّ عالم قادر سميع بصير * والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا في شرح

المواقف في مبحث التوحيد * وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهولاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان و الظلمة اهرمن و هولاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية و الخلقية و ظهر في الوصفين بالحكمين و في الدارين بالنعتين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار و ما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السرالالهي الجامع للوصفين والضدين * ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيوة على الحرارة الغريزية و هي معنيّ و صورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها و هولاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معنّية بجميع المراتب و الاسماء و الصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا و قد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار *

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدّرجة او الساعه *

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيئ في فصل العين من باب الراء و شرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد و الوعيد و على ذكر الجنة و النار و على المبدء والمعاد و على الامر و النهي و على الاحكام الاعتقادية و العملية و على مراتب السعداء و منازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد و الوعيد في قوله مالك يوم الدين و على احوال الابرار و الفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة و لانها تثنى في الصلوة و الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرغت الصلوة و بالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي و غيرها و على السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيئ في لفظ السورة في فصل الراء المهملة من باب السين *

المثنوي نزد شعراء ابياتيست متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هر بيتي بر قافيه خاص علحده است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع * و از استقراء معلوم شده كه دربحرهاي بزرگ مثنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه درخمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرين و هفت پيكر و ليلي و مجنون است كذا في جامع الصنائع *

الاثنينية هي كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او و حدات و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراء من باب الغين المعجمة *

التثنية دوتا كردن • و عند النحاة و يسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية • فقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفرده اي واحده او قُدّر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لايخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات • و قوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك اللحوق على ان معه اي مع مفرده مثله في العدد يعني الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفرده باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولو اريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه • و في هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قُرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي • فان قلت يشكل هذا با لابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس • قلنا جاز ان تُجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبي • فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و ليأول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما • قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما و هو الذي اختلف فيه و بهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجَمْعُها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع • و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتها و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لايذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • فائدة • قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي و حواشيه •

الاستثناء و يسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع • قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي • و قيل بالاشتراك اللفظي • و قيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع • ورُد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • و قيل لانه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • و قيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين متواليتين او متنايتين و لفظ الاستثناء من قياس الباب • و ذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة و مرة في التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد و عمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا و ليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء و هو متحقق في المتصل و المنقطع جميعا • و ايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • و القائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل و منقطع و مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • و رد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له و هو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان و هذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضي و الحال و الاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا و ايضا الاصل عدم الاشتراك و المجاز فتعين التواطؤ • و رد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الاستثناء • و ظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي • فمن قال بالتواطؤ عرفه بما دل على مخالفته بالا غير الصفة و اخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى و حاشا و خلا و عدا و بيد • و انما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهي صفة لا استثناء • و في قوله بالا و اخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط و الصفة و الغاية و بدل البعض و التخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الا غير الصفة و اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا و اثباتا و يسمى بالثنيا ايضا و لذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة و الثنيا ثلثة و الباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة و قال علي سبعة • و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا و اخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا و اثباتا و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالقوم مستثنى منه و زيد مستثنى • و اذا قلنا عندي مائة الا مالا فالمائة مستثنى منه و زائد و المال مستثنى و ناقص • ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا • و ان لم يكن

من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الا حمارا • و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لايمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما و التقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا و لاضير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز و ذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و انفهامه منه فلان التناول بعد باق • وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ماتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي و الغاية كما كرّم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا و المراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلايرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد و هو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • و قيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شيئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى و هذا خبط عظيم • و قيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • واحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل اوغيرهما • و بقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد • و بقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث • و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ماجاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل • وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية • و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة • و بقوله لا يستقل من مثل قام القوم و لم يقم زيد

و بقوله دال عن الصيغ المهملة • و بقوله على ان مدلوله عن الاسماء الموكدة و النعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم • و بحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد اولا زيد • و فوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعني الاخراج او المخالفة و بمعنى المستثنى و هو المخرج و المذكور بعد الا من غير اخراج و بمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة • فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج و على لفظ زيد المذكور بعد الا و على مجموع الازيد و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء و يجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • و من عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول و من عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدري • و من عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لايكون المنقطع الا بعد الا و غير و بيد مضافا الى انّ مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • و قد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الاحمارا فقد نفينا المجيء من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • و قد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص و ما نفع الا ما ضر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه و امره على ما قدره السيرافي • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة و هي المستثنى منه • و كذا الحال في ما نفع الا ما ضر و ليس المعنى ما زاد شيئا غيرالنقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما و مفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي و من النفي اثبات فلو قال له عليّ عشرة الا تسعة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الا تسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي و يسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اولا شفعا فالاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج و به قال الشافعي رح • و قال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العضدي و التوضيح و حواشيهما • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا و الا ثلثة قرينة و الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة و الثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة و الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كانها وضع لها اسمان مفرد و هو سبعة و مركب و هو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة و خمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ماحصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس ويجيئ ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل السين المهملة من باب القاف •

الثنائية بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الاثناعشري عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة و له فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة اليه • و هو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة و هو للخروج منها و يسمى بالاثناعشري لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر• و اثنا عشرية البروج و الكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يک برج وآن چنانست كه هر برجي را بدوازده قسمت كرده اند هر قسمي دو درجه و نيم باشد • پس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجره گويد و اين را در فارسي دوازده بهره گويند •

* باب الجيم *

فصل الالف * الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لافي محل • و الله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • و هو غير مرئي في الآخرة • و العبد خالق بفعله • و مرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله و اللطف • و الانبياء معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح و سكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن• و عند اهل العروض حذف الضرب و العروض من البيت و ذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعلن مفعولات

اربع مرات و هو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز و بيت ذهب منه جزأن سداسيا كان او رباعيا انتهى • ومآل العبارتين واحد كما لايخفى • و يويد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجزو هو البيت الذي حذف عروضه و ضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لايتصور الجزء الا في البحر المسدس •

الجُزء بالضم و السكون في اللغة پاره الاجزاء الجمع كما في الصراح • وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه و من غيره شيئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس و الفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الاعم المحمول ولا المساوي المحمول جزء بل وضعا نفسيا على ما في العضدي و حاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية و القاصرة في مبحث القياس • و من الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث و الربع و منها ما يعبر به عن الكل كالروح و الراس و الوجه و الرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة و منها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لاقطعا ولا كسرا و لا وهما ولافرضا اثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز • و قولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • و الفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيئ في فصل الديم من باب القاف • و فائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لايقدر على احاطة ما لايتناهى • و الفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير و الكبير و المتناهي و غير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شيئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لايقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته و تصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شيئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • و بالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لاالفرض الاختراعي ولا الاعم الشامل لهما و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية و منها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد و منها علة الماهية و يسمى ركنا ايضا و يجيئ في فصل اللام من باب العين المهملة و منها سدس عشر المقياس و يسمى

درجة ايضا تجوزا و يجيئ في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيئ في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء * و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة * و ملا عبدالعلي برجندي درشرح زيج الغ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست كه دران اجتماع باشد وبجزء استقبال موضع قمراست در وقت استقبال اگر استقبال درشب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر دريكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها و لذا يعبر عنهما بالخمسين * و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يويده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا * وايضا يقولون اذا جزّى الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول ويسمى ركنا ايضا * والاصول هي السبب والوتد و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي * و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و الوتد و الفاصلة اجزاء تسمى الافاعيل و التفاعيل * و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل واركانا و اجزاء * وفي رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الافاعيل ايضا * ثم قال فاثنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و وتد مجموع فان تقدم الوتد فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية وهي على قسمين الاول ما هو مركب من وتد و سببين خفيفين * فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط والرجز و السريع و المنسرح * و ان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهومس تفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من وتد مجموع و فاصلة صغرى * فان تقدم الوتد فهو متفاعلتن * وان تاخر فهو متفاعلن * فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة * و ان عرض فمزاحفة انتهى كلامه * و تطلق الاجزاء على هذه الثلثة ايضا اى السبب والوتد و الفاصلة چنانچه درجامع الصنائع گويد و عرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن * و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام كرده اند وچون بعضي ازين اجزاء با بعضي مركب گردد و يا مكرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گويند جمع آن اجزاء است ومنها ما هو مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصوفه كثرات وتعينات را گويند •

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسير هما في لفظ المنو في الواو من باب النون •

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا • و في علم النحو يسمى علما شخصيا • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر ونحو هما من الاسماء التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لايسميها النحاة اعلاما والثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص مطلقا من الثاني • ويقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيئ توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحمليات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم و يجيئ في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك أخر و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

تجزية النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاصلة من التجزية تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزية بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي تحرير اقليدس •

الجساة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هى الصلابة • و جساة المعدة صلابتها و كذلك جساة الطحال • و الجساة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر ويقال لها صلابة الاجفان ايضا • و جساة الملتحمة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

فصل الباء الموحدة * الجب بالفتح بريدن على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • و الركن الذي فيه الجب يسمى مجبوبا كذا في عروض سيفي •

الجذب بالفتح و سكون الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • و عند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته و يجيئ في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كانّ قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر •

المجذوب من ارتضاه الحق تعالى لنفسه و اصطفاه لحضرة انسه و طهّره بماء قدسه فحاز من المنح و المواهب مافاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر •

الجرب بفتحتيين گرگيں شدن • و في بحر الجواهر هو بثور صغار تبتدأ حمراء و معها حكة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلازمه الدمعة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لابثر معها كما في الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا في نفسه اي ما يكون ثلثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجربيات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة • و في شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لوكان الوقوع اتفاقيا لما كان دائميا او اكثريا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلابد ان يكون هناك سبب و ان لم تُعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء • فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لاقياس فيها و الحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لايشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربي قطعا • و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات و لا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التاثير و التاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التاثير و التاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزد منجمان بودن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلك و بودن كوكب مونث است در نيمه شبي و يجيئ في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنائب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة ما لم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة گريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لاجيب له • قال عبد العلي البرجندي و لايخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لايقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد * و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجذر الباقي منه جيب تمام تلك القوس الى الربع * اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر المقسوم الى ستين جزء * و نسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء * واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل الثاني لكل قوس كما لا يخفى * و اعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور فيوخذ تمامها الى نصف الدور * و كل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيوخذ فضلها على نصف الدور * وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد ورفتنقص تلك القوس من الدور و يوخذ الباقي فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة ماخوذا من التنقيح * و هذا الذي ذكر هو الجيب المستوي * و ما وقع من القطر بين جيب القوس و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا * و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس * و جيب الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية * و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في علم الاسطرلاب و غيره *

فصل الثاء المثلثة * **المجتث** اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشيء من اصله اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات * و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست * و اسم مقتضب و مجتث اگرچه در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجتث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز * و مخبون مثمن اين بحر مفاعلن فعلاتن است چهار بار * و مخبون مثمن مسبغ اين مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان است دو بار * و مخبون مثمن مقصورش * مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات است دو بار * و مخبون محذوفش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است دوبار * و مخبون مقطوعش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است بسكون عين دوبار * و مخبون مقطوع مسبغ ان مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان است بسكون عين دو بار انتهى * و في بعض رسائل العروض العربية المجتث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلتن مرتين مثاله * شعر * لاتسقني خمرعام و اسقنيها * دهرية عتقت من عهد آدم * و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله • شعر • البطن منها خميص • و الوجه مثل الهلال • و يجوز فيه الخبن في كل ركن والكف و الشكل الا في الضرب و التشعيث في كل فاعلاتن ولا يطوي فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن و مس معاقبة •

فصل الحاء المهملة * الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه و نقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • و في اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبدفهو غير مجرد و هذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

الجراحة بكسرالجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اگر بگوشت فروشود آنرا جراحت گويند و اگرجراحت ريم آرد آنرا قرحه گويند •

الجناح بفتح الجيم و النون دست و بال وجانب ز زيربغل • و اطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه از پهلوها مهرهاي پشت برون آيد يكي از راست و يكي از چپ وبرا جناح از بهر آن گويند كه مانند دو بال مرغ است كه باز كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله و قالو عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان و سيخرج و انكروا القيامة و استحلوا المحرمات كالخمر و الميتة و الزنا كذا في شرح المواقف •

فصل الدال المهملة * الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم و فتحها و بفتحتين ايضا في اللغة انكار شيئ مع العلم به كما يستفاد من الصراح • و عند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان الخبري ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا و منفيا و ان كان كاذبا يسمى جحدا و نفيا ايضا و يجيئ في فصل الياء من باب النون • و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحو لم يضرب على ما يستفاد من اطلاقاتهم و قد صرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

الجد بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر و پدر مادر على ما في كنز اللغات • وجده مادر پدر ومادر مادر على ما في المنتخب • و الفقهاء يقولون الجد اما صحيح او فاسد و كذا الجدة • فالجد الصحيح لشخص هو مالا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الاب و ان علا • والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبته اليه ام كاب الام و اب اب الام و نحوهما • و الجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام و ام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب و هي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • و الجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الام و ام اب ام الاب و هي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي •

الجِد بالكسر و التشديد ضد الهزل كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزد اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميگردد و مخبون وي فعلاتن فعلاتن مفاعلن است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بجديد موسوم گشته كذا في عروض سيفي •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشبيب فيها ويجيئ في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد في اللغة برهنه كردن و شمشير از نيام بدر كشيدن و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلائق وعلائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات• و در لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعني قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على مافي الاتقان و يجيئ في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التاسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر مايلايم المستعار له و يجيئ في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امرذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخربتلك الصفة قال الچلپي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ماخوذة من استعمال البلغاء

لانهم لايفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى * و يجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي ايضا و مثاله على ما في جامع الصنائع * شعر * حسن جانت از نضارت هشت بستاني وليک * بوستاني كاندرو هرسو نمايد صد ارم * ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة و منها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا في السماحة * و زعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا و الغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولايخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتامل و منها ما يكون بباء المعية و المصاحبة في المنتزع كقول الشاعر * شعر * وشوهاء تعدو بي الى صارخ الوغى * بمستلئم مثل الفتيق المرحل * المراد بالشوهاء فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب و المستلئم لابس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله و المرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله و المعنى تعدو بي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع و منها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها و مبالغة في اتصافها بالشدة و منها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة * شعر * فلئن بقيت لارحلن لغزوة * نحو الغنائم او يموت كريم * اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت * وقيل تقديره او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى و يرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب و هو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا و فيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت و منها ما يكون بطريق الكناية نحو * شعر * ياخير من يركب المطي ولا * يشرب كاسا بكف من بخلا * اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم و منها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبه نحو * شعر * لاخيل عندك تهديها ولا مال * فليسعد النطق ان لم تسعد الحال * المراد بالحال الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيل * فائدة * قيل ان التجريد لاينافي الالتفات بل هو

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبها لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلك بالاثمد • ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنًى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشيئ موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شيئ آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

التجرد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيئ بحيث لايكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لايكون متحيزا ولاحالا في المتحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الچلپي ماحاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم وبعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد • و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيئ هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسد جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعفران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشيئ واشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسحاقي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

و الخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيئ في لفظ النظر • و قد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد و هو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحرالجواهر •

الجامد في اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع • و عندالصرفيين و النحاة هوالاسم الغيرالمشتق سواء كان مصدرا اوغير مصدر • و في العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غيرمصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الاكبري ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولامشتقا • ويطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الانعال قال في المغني في بيان نون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني وقاموا ما خلاني وما عداني و حاشاني ان قدرت فعلا الخ • و عند الاطباء هو الدواء الذي من شانه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع • والجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحرالجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيئ في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء •

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته الازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما ينشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوهما ورد كل حرف الى اصله من غير تكلف • و طريقه الاخذ من انواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير وحدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة • و الحدر الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمر و القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكسائي و هذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة • ولابد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط • وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرة و ان زاد صار

برما انتهى * و صاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا للتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث احدها التحقيق و هو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد و تحقيق الهمزة و اتمام الحركات و اعتماد الاظهار و التشديدات و بيان الحروف و تفكيكها و اخراج بعضها من بعض بالسكت و الترتيل و التؤدة و ملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصر و لا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه و هو يكون لرياضة الالسن و تقويم الالفاظ * و يستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات و تكرير الراوات و تحريك السواكن و تطنين النونات بالمبالغة فى الغنات و نحو ذلك و هذا النوع من القراءة مذهب حمزة و ورش الثانية الحدر بفتح الحاء و سكون الدال المهملتين و هو ادراج القراءة بسرعتها و تخفيفها بالقصر و التسكين و الاختلاس و البدل و الادغام الكبير و تخفيف الهمزة و نحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب و تقويم اللفظ و تمكن الحروف بدون بتر حروف المد و اختلاس اكثر الحركات و ذهاب صوت الغنة و التفريط الى غاية لاتصح به القراءة و هذا النوع مذهب ابن كثير و ابي جعفر و من قصر المنفصل كابي عمر و يعقوب الثالثة التدوير و هو التوسط بين المقامين من التحقيق و الحدر و هو الذي و رد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل و لم يبلغ فيه الاشباع و هو مذهب سائر القراء و هو المختار عند اكثر اهل الاداء * ثم قال و الفرق بين الترتيل و بين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة و التعليم و التمرين و الترتيل يكون للتدبر و التفكر و الاستنباط فكل تحقيق ترتيل و ليس كل ترتيل تحقيقا * فائدة * في شرح المهذب اتفقوا على كراهة الافراط فى الاسراع قالوا و قراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل و قالوا و استحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال و التوقير و اشد تاثيرا فى القلب و لهذا يستحب للاعجمي الذي لايفهم معناه * و فى النشر اختلف هل الافضل الترتيل و قلة القراءة او السرعة مع كثرتها * و احسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجلّ قدرا و ثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشرة حسنات * و فى البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه و الابانة عن حروفه و ان لايدغم حرفا في حرف * و قيل هذا اقله * و اكمله ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديدا لفظ به لفظ المتهدد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى ما فى الاتقان *

جودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الجهاد بالكسر فى اللغة بذل ما فى الوسع من القول و الفعل كما قال ابن الاثير * و فى الشريعة قتال الكفار و نحوه من ضربهم و نهب اموالهم و هدم معابدهم و كسر اصنامهم و غيرها كذا في جامع الرموز * و مثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار و هو دعوتهم الى الدين الحق و قتالهم ان لم يقبلوا و هو فى اللغة اعم من هذا انتهى * و السير اشمل من الجهاد

كما في البرجندي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • و مجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزار كردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس في رضاء الحق • وقال ابو عثمان نطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة و المشقة و لهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء و الحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه و هو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • و ذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • و بهذا القيد الاخير خرج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي فانه لايعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم • و قيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد و الصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا • قيل و الظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز و لذا لم يذكر هذ القيد الغزالي و الآمدي و غيرهما فانه لايصير فقيها الابعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد في القطعيات • و قيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية و الحسية • وفي قيد بحكم اشارة الى انه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام و مدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد لجريانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة فقيل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام و اللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولايتجزى الاجتهاد و العلم

بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض و للعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او استدعائه زمانا * اعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة و هو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام * فائدة * للمجتهد شرطان الاول معرفة الباري تعالى و صفاته و تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته و سائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام و الثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام و اقسامها و طرق اثباتها و وجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها و مراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها و التفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة و طرق الجرح والتعديل و اقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع * واما المجتهد في مسئلة فيكفيه علم ما يتعلق بها و لا يضره الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها *

فصل الراء المهملة * الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعني شكسة را بستن و نيكو كردن حال كسي على ما في الصراح * وبدي و نيكي كار از حق دانستن * و بزور بر كاري داشتن كسي را * و بادشاه و بندهٔ شجاع و نقير على ما في المنتخب * و عند الصوفية هو الجبروت * و عند المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اي المتساويين وزيادة مثله اي مثل ذلك المستثنى على المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته على المتعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء * وقيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر و زيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل * و قد يطلق الجبر عندهم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنى من احد المتعادلين و زيادته على الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بيّن في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب * ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى * فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار * و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فعاله بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط والتفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف والتلويح * و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابوعبيدة كلام مولد *

الجبرية بفتحتين خلاف القدرية على ما في الصراح • و في المنتخب و فتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبته بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية و هم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لاموثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وافقوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهولاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويجيئ في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عند هم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و مابين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار مايختار الحق و ان يريد مايريد لايمكنه مخالفته اصلا انتهى • وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هوعالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبارية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى و احد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد كه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبهٔ وحدت را گويند كه حقيقت محمديست و تعلق بمرتبهٔ صفات دارد انتهى • و در موضع ديگر گويد و نيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زيادة از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گويند چيزي زيادة كنند وچيزي حذف تا نامحرمان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرطائفه افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مگر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانيت



BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 65.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 2ND.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1853.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 1d. IN LONDON.



كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه
مدرس المدرسة الكلكتية و اعانه فيه مولوي
عبد الحق و مولوي غلام قادر و رتب
ذيله الويس اسپرنگر التيرولي



را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • واسفل این مقام جبروتست یعني مقام جبر وکسر خلائق واین مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت کنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزلت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقي کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعني جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني از تجلي ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی • و قریب بدینست انچه در مجمع السلوك در جائي واقع شده که منازل خلائق چهار اند • شعر • یکي منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیواني تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمي منزل ملك پس • دران عالم چو او معروف گردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو برگیرد قدم را اوز ملکوت • رسد در سیومي منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وي بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولي باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید در گذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • در ان حالت مقام نور باشد • زجاي اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاك • رسد در عالم لاهوت بي باك • دران منزل چهارم جست و جوئي • نباشد با خدا جز گفت و گوئي • مقام قرب منزل بي نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالك • شود بر جملهٔ اشیاء مالك •

الجدري بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور صغار بعضها وکبار بعضها یظهر علی البدن لدفع من الطبیعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمثیة منبثة في البدن لاغتذائه بها و لذلك قیل ان هذا المرض لابد ان یعرض لکل شخص الا ان تلك الفضلات تبقی في البدن الی حین یحصل لها محرك یحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من یجدر مرتین و ذلك عند عدم قوة الطبیعة علی دفع المادة في البدن من الصبي بل یبقی شیئ منها ثم یتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبیعة لدفعها مرة ثانیة کذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الجدري بثور حمر مائلة الی البیاض تتفرش في جمیع البدن او في اکثره وتتقیح سریعا • وسببه غلیان الدم و تعفنه بما یخالطه من الفضول الرقیقة المتولدة في سن الطفولیة و لذا یحدث للصبیان کثیرا • وتفسیر المضاعف و المختلط من الجدري یجیئ في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سکون الذال المعجمة بمعني بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزي و بدین معني

بكسر جيم نيز آمده • و در اصطلاح محاسبين عدديرا گويند كه در نفس وي ضرب كنند كذا في المنتخب • وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة وشيئا في الجبر و المقابلة • و الحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا • والتجذير هو تحصيل الجذر • ثم الجذر قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا و هو الثلثة و اصم وهو ماليس له جذر صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقريبا ليس صحيحا • ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اصم مع ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط • قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل تجنيسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا • وقد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة والجبر و المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي •

الجر بالفتح و التشديد في اللغة زير دادن آخر كلمه را و حركت زير كما في المنتخب • وعند النحاة يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشح شرح الكافية ويجيئ في لفظ الاعراب • والذي يحصل منه الجر يسمى جارا و عامل الجر واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا • وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم و ارجلكم عند من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسكم •

الجوزهر بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل • و يطلق ايضا على ممثل القمر سمي به ان على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر • وقال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على ممثل القمر وبالاضافة يطلق على العقدة و يجيئ ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر[بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة والمجوس • و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص • وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة ويسمى بعلم الحروف و بعلم التكسير ايضا • و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل • و يعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم و كانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما • و في كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لايتم • و لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر و سمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح و سكون الميم فى اللغة آتشك و هي حبات تظهر اما متفرقة او مجتمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن و يعمق فى اللحم كذا في بحر الجواهر • و فى الموجز الجمرة و النار الفارسية يقال لكل بثر اكال منفط محرق محدث للخشكريشة • و ربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعي و تنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن و السوداء • و الجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة و تكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس و الطبع و العادة و يجيئ في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب و قيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ و يودع فى الاوعية و يخمر • و قيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و فى النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ و قيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • و فى الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • والمثلث مابقي ثلثه و البختج مابقي ربعه كذا في بحر الجواهر • و فى البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة و يجيئ في لفظ الطلاء •

الجوهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما و يقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك و منها الحقيقة و الذات و بهذا المعنى يقال اي شيئ هو في جوهره اي ذاته و حقيقته و يقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجوهر بهذين المعنيين لا شك في جوازه في حق الله تعالى و ان لم يرد الاذن بالاطلاق و منها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لايكون الاحادثا اذ كل ممكن حادث عندهم • و اما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد و قد يكون حادثا كالجوهر المادي • و عند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • وتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات و المتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و يقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعدام و السلوب لعدم حدوثها

لان الحادث من اقسام الموجود و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا * و بالجملة فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهر * و قال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث والا ينتقض بالصفات السلبية و بصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات و الصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز * و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في العدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولايقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به * و هذا بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة * و يرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم و ليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر و لا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل * و اما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لايطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولهما فيه * ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيء ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول * واعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض و العين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر و يسمى الجزء الذي لايتجزى ايضا* قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره و معنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى * فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين و قسم للجسم* وقيل هذا على اصطلاح القدماء * و المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز بالذات فهو اما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف* ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده و عدمه * واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولاجسماني كما عرفت فلايكون حاصرا* و اعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لايكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث * والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض اولايكون متحيزا ولا حالا فيه و هوالمجرد انتهى * وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم * ثم الظاهران القائل بوجود المجرد يعرّف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من المتحيز و غيره و يقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه و هو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد و المتحيزاما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويويده ما في الچلپي حاشية شرح المواقف من ان الراغب و الغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لا من الحادث و الله اعلم بحقيقة الحال * فائدة * الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد اوحدود والحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لامحالة جزءان * ثم قال القاضي و لايشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره * واما غير القاضي فلهم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب و لوكان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما * وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و مايشبهها لايتاتى فيها ذلك الانفراج * وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال * فائدة * الجواهر يمتنع عليها التداخل و الا يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة و هذا خلف * وقال النظام بجوازه و الظاهرانه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها و اما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف و هو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر * وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع و يقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه * ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لايتمايزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الحلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع و لذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امرو وجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه * ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متاخر بالذات من وجوده في نفسه * واجيب بانا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله * ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي * قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيئ المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج اولا فالتعريف شامل لهما * ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا و عرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا مايكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر و يشترط في العرض * فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت و بحر من زيبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده * و فيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر و العرض قسما الممكن الموجود و ان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع و يكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم * والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع * وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر و العرض كما هو المتبادر الى الفهم و لذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته و ان كان الوجود المطلق زائدا عليها و الى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجي و لوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع و ان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر و اعراض باعتبار القيام بالذهن و عدمه و كذا الحال في العرض * و بالجملة فالممتنع ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا و مرة جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و فيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا * وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء * و اما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * **التقسيم** * قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فهيولى و ان كان مركبا منهما فجسم و ان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير و التصرف و التحريك فنفس و الا فعقل * و انما قيد التعلق بالتدبير و التصرف و التحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير و هذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيولى و لا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف *

الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفقه كذا في كشف اللغات *

الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب و الارواح كذا في كشف اللغات *

الجار بتخفيف الراء في اللغة بمعنى همسايه * وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لوكان مالكا لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق و الملازق * و قال محمد و ابويوسف رحمهما الله الملاصق و غيره ممن يسكن محلته و يجمعهم مسجد المحلة جار ان يسمى كل هولاء جيرانا عرفا * و فائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشيئ من ماله لجاره هكذا في البرجندي وغيره في كتاب الوصية *

فصل الزاء المعجمة * الجلواز بالكسر عمل دار و چرخ گیرو شحنه وسرهنگ كما في كشف اللغات * و در مدار الافاضل گويد جلواز معرب جلوپز بفتح باء فارسي بمعني سرهنگ و ظالم و پيادهٔ قاضي وبجاي تازي نيز آمده انتهى * وفي المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس * وفي اللغة الشرطي و الجمع جلاويز و جلاوزة *

الجواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اي لا يمتنع هكذا حقق المولوي عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية * وفي العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان * الاول المباح * و الثاني ما لايمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها * و الثالث ما لايمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين او مرجوحا * والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح اوعقلا كفعل الصبي فان الصبي لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا في المباح الذي هو ما اذن الشارع في فعله و تركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا * فهذا المعنى اعم من المباح وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا و الخامس ما استوى فيه الامران عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه لا يشمله وقال ما لامنع فيه عن الفعل و الترك شرعا كفعل الصبي و هو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله و تركه * و الخامس المشكوك فيه و يسمى بالمحتمل ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى الطرفان او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه * فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه و بالنظر الى عقله و ان كان احد طرفيه في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لايمتنع عنده في حكم الشرع او العقل و ان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • و بالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين و كذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال والايراد تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز و المراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • و قيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لايكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • والخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص و بعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز و هي لغة بمعني بريدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانيدن و اجازت دادن بر نام كسي و در شعر مصراع ديگري را تمام كردن و يكي روي طا آوردن و يكي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجاز له و لفظ الاجازة • ولايشترط القبول فيها • فقيل هي مصدر اجاز • وقيل هي ماخوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجازلي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيها اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد والصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان ولمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • ومن محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجاز له من اهل العلم وينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيئ في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • و قالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال السيدالسند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كلواحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة * وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذا في التلويح و الا كثر ترك التقييد باللغويين لئلا يتوهم انه مقابل للشرعي و العرفي فان اللغوي ايضا يطلق على مقابل الشرعي و العرفي كما سيجيئ * فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في الاسناد * والمطلق الى غيره * والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول * و قال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد و المجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول و ان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا تكون مفردة و مركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة و المركبة * و قد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة و المجاز بالنقصان * و كلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز و مشبها به * فالعهدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي و اللفظي كما يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع و غيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور و غير المشهور * و ما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما في تعريف واحد فالاشتراك لفظي و الا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول

الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب في التلخيص * فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة اولا كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى الفعل اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و المصدر و اسم التفضيل و الظرف ولاشك ان اسناد بعضها لايلزم ان يكون تامة * والاولى ان يقال اومافي معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل و هو ما يفيد معنى الفعل و لا يشاركه في التركيب * ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا في معنى الفعل * و احترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا مجاز * و قوله الى ما هوله اي الى شيئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشيئ * و افراد ضمير هو باعتبار احد الامرين و ذلك الشيئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمروا اولا كما في انقطع الحبل و سلك الجبل على صيغة المجهول و لذالم يقل ما هو عنه * و معنى كونه له ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي او للاثبات لا ان يكون قائما به كما قال المحقق التفتازاني حتى لايشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهاره فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار و حينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق • ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما و ضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيئ للفعل او معناه بمعنى ان حق الشيئ ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات اعذب من العكس • ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع و الاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل و ما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيده ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا • ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه • ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيئ ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر • اما في النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري • واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة • ع • فانما هي اقبال و ادبار • اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها و ادبارها كانها تجسمت منهما فالمجاز في اسناد الاقبال لانه و ان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل و الاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة و هي اقبال مجاز • و لو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعني الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة و المجاز لان المراد بما في قوله ما هو الملابس على ما صرح به و هذا اسناد الى المبتدء و المبتدء ليس بملابس •

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكميا ومجازا في الاسناد و اسنادا مجازيا و مجاز الاسناد و مجازا في الاثبات و المجاز في التركيب و المجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول اي غير الملابس الذي ذلك الفعل او معناه يعني غير الفاعل فيما بني للفاعل و غير المفعول به فيما بني للمفعول • ولايخفى ان غير ما هو له يتبادر منه غير ما هو له في نفس الامر • وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر و من غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر و يتقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر • فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل • وخرج الكواذب مطلقا • وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها • و التاول طلب ما يؤل اليه الشيئ و المراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لا جلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم * وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان * ولاينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر * واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والضلال البعيد و العذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيء لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المآل الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في ضلاله كان مجازا داخلا في التعريف * ومقتضى تعريفات القوم ان لايكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تابى الثاني * تنبيه * اعلم ان للفعل و ما في معناه ملابسات بالفتح اي متعلقات و معمولات تلابس الفاعل و المفعول به والمفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره مجاز و اسناده الى المفعول به الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز * و الاسناد للملابسة ان تكون الملابسة الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونهما ملابسين للفعل * وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلايلتفت اليه فلابد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و اعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل * و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز * ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت * و لبعض المتاخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلوس و مسير ينزل الدار والسير الشديد و يلحق به * واما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا وقال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به * ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتاتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار و ضرب للتاديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التاديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا و نحو للتاديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب * و اما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * **التقسيم** * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيه اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحت تجارتهم اي ما ربحوا فيها و اطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهانا و قوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة ومأوى * و بالجملة فالمجاز العقلي لايخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ولاخفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض * ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو يا هامان ابن لي صرحا كذا في الاطول و الاتقان * وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول * فائدة * لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفي الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير مايقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف و نحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم و نصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر و الامام الرازي و جميع علماء البيان * الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور و هو قول الشيخ ابن الحاجب * الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة و اسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة و هو قول السكاكي * الرابع انه لامجاز في شيئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا و توخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد * و قد سها عضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوبا الى الامام الرازي و الرابع منسوبا الى عبد القاهر * ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق التفتازاني في حاشية العضدي فان شئت الزيادة فارجع اليه * فائدة * اختلف في الحقيقة و المجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام و هو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهرفي مواضع من دلائل الاعجاز • و قول جار الله و غيره انه الاسناد و هو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي • ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير و لايجعله التعبير شيئا منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلا فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازا و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقلهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتاول • و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل و ذلك الغير •

و **الحقيقة اللغوية** هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به التخاطب وهي قسمان مفردة و هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ و مركبة و هي المركب المستعمل فيما وضع له الخ • و قولنا في وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب و نظرا اليه • و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به التخاطب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازا • و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين احدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا اذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقا من قيد المستعمل • و بقولنا في وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيئ في محله في فصل العين من باب الواو * ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد * وكذا لايخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كلي كما هو مذهب المتاخرين او موضوع لمفهوم لايستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الاطول * ثم نقول كما لابد للنحوي من ضبط ما يجري في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية و ضبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق و سرائر تتعلق بها فان البلغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به و هو في غاية الدناءة وي تعجبا تهكما و يخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما و كذا بما وضع له و غير ما وضع له انتهى * اعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة * فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب * و من قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول * و اختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثيرا ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة و المجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد و المركب و تعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز و ستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب *

والمجاز اللغوي و يسمى مجازا في المفرد ايضا و هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اي ما وضع له * و اللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه و بين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلابد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اي سواء لم تكن هناك علاقة او كانت و لكن لم يلاحظها المستعمل * و قولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له * و كثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه مامر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها * و قولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة و المجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص * و اما عند من يقول بكونها مجازا فلابد من ترك هذا القيد * و ههنا تقسيمات الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد و مركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ * و المجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول * و هو يشتمل الاستعارة

و غيرها و يؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة و الا يسمى استعارة تمثيلية انتهى * و قال شارحه ما حاصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية و الخبر المستعمل في الانشاء و المستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر و لا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه * فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية و صورته المجموعية في غير ما وضع له الخ * فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء و لايرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شيء من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا * و انما قال فلا يسمى استعارة و لم يقل يسمى مجازا مرسلا لعدم تصريح القوم بذلك انتهى * و قال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى * فبقيد المركب خرج المجاز المفرد * و المراد بالمعنى الاصلي المطابقي و بهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لايكون الا تمثيلا و توضيح انه لايكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الافي وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم و ان كان هذا في نفسه غير تام * ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف * ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف * ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم و الصورية و هي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل و المادية و هي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه * و اعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر و التحزن او الدعاء و نحو ذلك * وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلابد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والافغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة * و تعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولايبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض و المجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري و الانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلک التجوز فلوعدّ اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد و قوله تعالى و اما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله و امثالهما مجازات مركبة و لم يقل به احد * بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوّز في شيئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نُقل الى غير معناه من غير تصرف في شيئ من اجزائه * فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شيئ مما ليست علاقته التشبيه كذلک * بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع و ليس باستعارة اذ لا تجوز في شيئ من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده في حق من يوذي المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام و فيه بحث فتامل * ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شيئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا و توخر اخرى للمتردد في امر ما اي انک متردد في الاقدام عليه و الاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا و تارة لا يريد فيوخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلک الصورة * و وجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى * و قيل قولنا اني اراك تقدم رجلا و توخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية * فائدة * قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة * اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل * و اما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به و ترک المشبه بالكلية * و قد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة و يمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي و لايطلق التمثيل مطلقا على التشبيه و يسمى مثلا ايضا و يجيئ في محله في فصل اللام من باب الميم * الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسمان مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة و يجيئ في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين * الثالث المجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول * و في الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح * اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الافعرفية عامة اوخاصة و بالجملة ينسب الى الواضع * واما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غيرما وضع له في ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الافعرفي عام اوخاص * و فسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي * والشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته * والعام بما لايتعين ناقله * و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب و غيرها كما ان العرب يشتمل النحوي و غيره فجعل احدهما متعينا و الآخرغير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون و اضعا للفظ للاستعمال في تحصيل امر مخصوص والنحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو * بخلاف اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا فى الاطول * ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام * و العرف الخاص يسمى اصطلاحا فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية وفى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله الشارع فى العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و فى الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و فى الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ الدابة اذا استعمل فى العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل مايدب على الارض مجازا عرفيا * تنبيه * المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له الخ على ما عرفت وثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا *

والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم و يقابله غير المشهور * واما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ ويسمى مجازا بالزيادة * وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غيرزيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء * لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف اليها و اقيمت مقامه نحو مارأيته مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة او حكما * و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغيرحكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة وان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها ونحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالاصالة لا بتبعية شيئ آخر وهو الجر فى المضاف اليه الى غير الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف ونيابته له

و ليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر * و كذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق و ما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الآمدي عرّف المجاز بالنقصان في الإحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر و الاهل في قوله تعالى جاء ربك و اسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق و عمرو ونقصان مثل ذوي من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه و عرّف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيئ * فخرج ما لايغير شيئا نحو فبما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم * و فيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف و هي كونها بحيث لو حذفت لفظا و معنى لم يختل * فقد خرج سرت في يوم الجمعة و الرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا و بالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له * وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع اذ لوجعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لايكون في شيئ من هذا النوع من المجاز لان المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره و ان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول * و قال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان * وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذلو قيل ليس مثله شيئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول * ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا افراديا و وضعا تركيبيا فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنًى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنًى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنًى تعلق به السوال وقد استعملت في معنًى تعلق بما اضيف اليه السوال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز و يجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه * اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنًى بين المجاز اللغوي و العقلي و المجاز بالنقصان و المجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغياثية حيث قال هناك الحقيقة لفظ اريد به في اصطلاح التخاطب و المجاز لفظ اريد به في اصطلاح التخاطب لا لمجرد وضع اول * و لابد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى و كل بزيادة او نقصان او نقل و النقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ و اربعة في المعنى * فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثله شيئ على ان الله جعل اللاشيئية لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه * و انت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسوال القرية او قلت ما شيئ كمثله ثم النقل فيهما بيّن من سوال القرية الى سوال اهلها و من نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد و هو اطلاق الشيئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقده ولا يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا يسمى مجازا في التركيب و مجازا حكميا * و تحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات و هذه وضعت لملابسة الفاعل فاذا اريد بها ملابسة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر * وقيل ان المجاز في انبت * وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا * وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده و يتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى * فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة و المرسن للانف و هو اطلاق اسم الخاص للعام و سموه مجازا لغويا غير مقيد * و الثاني بالزيادة نحو و اوتيت من كل شيئ اي مما يوتى مثلها و هو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص و منه باب التخصيص باسره * و الثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد * و الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا لم يذكر و هو بصدد الخلاف المتقدم و اما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه * قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب و يسمى مجاز الاسناد و المجاز العقلي و علاقته الملابسة و ذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملابسة له * و الثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي و هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا و انواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيئ * الثاني الزيادة * الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم * الرابع عكسه نحو ويبقى وجه ربك اي ذاته * و الحق

بهذين النوعين شيئان احدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفه القلب و الثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو لابيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو و ان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو و يستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله و يستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو و ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع • و من ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله و سبب ذلك اكل الشجرة و سبب الاكل وسوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيئ باسم ما كان عليه نحو وآتو اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لايتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم مايؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خمرا اي عنبا تؤل الى الخمرية ولا يلدوا الافاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو ففي رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيئ باسم آلته نحو و اجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آلته • السادس عشر تسمية الشيئ باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم • ومنه تسمية الداعي الى الشيئ باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو و ما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لا تسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقاربته و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة و لايستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • وبه اندفع السوال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم ولا تاخير • وقيل في دفع السوال ان جملة لايستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده ونحو واذا قمتم الى الصلواة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي ولهذا افرده و على المفعول نحو ولايحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه وصنع الله اي مصنوعه • و منها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • و منها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا * و قيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد و انه كان و عده مأتيا اى آتيا و نحو في عيشة راضية اي مرضية * و منها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا * و منها اطلاق واحد من المفرد و المثنى و المجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى * و مثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اي الاناسي * و مثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اي الق في جهنم * ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين و هو لاحدهما فقط نحو و يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان و انما يخرج من احدهما و هو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين و نظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اي في احدٰهن * و مثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اي كرات لان البصر لا يحسن الابها * و مثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اي ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد اي انا * ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اي اخوان و نحو صغت قلوبكما اي قلباكما و نحو فاقطعوا ايديهما اي يديهما * ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امر الله اي الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو و نادى اصحاب الجنة * وعكسه لافادة الدوام و الاستمرار فكانه وقع و استمر نحو ولقد نعلم اي علمنا * ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لا فى الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس * و منها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اي لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اي اللهم اغفرلهم و نحو و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * و عكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اي يمد * و منها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي * و منها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى * و عكسه نحو يتربصن بانفسن ثلثة قروء * و منها تذكير المونث على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان * و منها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس و هو مذكر حملا على معنى الجنة * و منها التغليب و هو اعطاء الشيئ حكم غيره و يجيئ في محله * و منها التضمين و يجيئ ايضا في محله * فائدة * لهم مجاز المجاز و هو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطي تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا فى السر و تجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة و للثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان * فائدة * قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة و مجازا لكن من جهتين فان المعتبر

في الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا و في المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة و الافهي الحقيقة المقيدة * و كذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع و قد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح * فائدة * الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولايستعمل في غيره و هذا متفق عليه * و اما عكسه و هو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولايستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى و ذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة و هو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى * و قولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب تعنت مردود و كذا نحو عسى و حبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين * فان قيل المجاز لغة قد يجيئ شرعا او عرفا * قلت المراد العدم في الجملة و قد ثبت كذا في العضدي * و من امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار و سير الليل و سير شديد على مامر و دليل الفريقين يطلب من العضدي * فائدة * من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة و المجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال و هذا مفقود في القرآن و يمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام و ثانيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو و مكروا و مكر الله ذكره البعض و قال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة و لاعلاقة معتبرة فليس مجازا * قيل و الذي يظهر انه مجاز و العلاقة المصاحبة و ثالثها الاعلام كذا في الاتقان * قال الآمدي الحقيقة و المجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد و عمرو و فيه تامل لان مثل السماء و الارض و الشمس و القمر و غير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لايخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد و عمرو و ما يشبههما مما لم يثبت استعماله في اللغة و انما حدثت عند اهل العرب فتامل كذا ذكر التفتازاني في حاشية العضدي * و وجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال و اسطة فمسلم ولا يجدي نفعا و لو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها * فائدة * قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة * احدها الحذف كما يجيئ * والثاني الكناية كماتجيئ ايضا * والثالث الالتفات * قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز و قال و هو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد * و الرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لايفيد الا ما افاده الاول و الصحيح انه حقيقة * قال الطرطوسي من سماه مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول * الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز و الصحيح انه حقيقة * قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة او بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز * والسادس التقديم و التاخير عده قوم من المجاز لان تقديم ما رتبته التاخير كالمفعول و تاخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه * قال في البرهان و الصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان * فائدة * المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة * ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد * فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غيره فكان المجموع حقيقة فيه * اجيب بان المجاز و الحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي * وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية و ابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية * و بناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى و هو مع كونه ممنوعا اذ لابد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة و من افادة التعظيم عند جماعة و من عدم ايهام النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي و حواشيه و الاطول *

الجارودية اصحاب ابي الجارود قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية و كفروا الصحابة بمخالفته و تركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم * كذا في السيد الجرجاني *

فصل السين المهملة * الجنس بالكسر و سكون النون في اللغة ما يعم كثيرين و بهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونهٔ از هر چیزی که درو گونها باشد و هكذا في المنتخب ويويد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شيء و هو اعم من النوع يقال الحيوان جنس و الانسان نوع * و الفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى * و عند اهل العربية يراد به الماهية و بهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله و العلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي و كذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة * و يطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شيئ و على كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرءة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا و اماما و شاهدا في الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء في الاغراض فمثل زيد ليس بجنس ولانوع • وبالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص • فالمعتبر عندهم في الجنس والنوع الاختلاف و الاتفاق في الاغراض دون الحقائق ويويده ما ذكر في البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد والاحكام انتهى • لكن في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • والى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى • وفيه في فصل المهر يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة اونوعا • وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفاوت في المقاصد والاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية و اختلافهما في الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المتشرعين ينبغي ان لايلتفتوا الى مااصطلح الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى • وفيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر والشبه و لحم البقر و الغنم والثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • وفي النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غيرما اصطلح عليه اهل المنطق فان الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالنوع الصنف انتهى • وفي فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابي يوسف رح * و عند محمد رح المختلفين بالمقاصد * و على قول ابي حنيفة رح هو المقول على متحدى الصورة و المعنى و قال ايضا الحر مع العبد و الخل مع الخمر عند ابي يوسف رح جنسان مختلفان لان احد هما مال متقوم يصلح صداقا اي مهرا و الآخر لا * و الحر مع العبد جنس و احد عند محمد رح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط و احد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا و احدا * فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل * و ابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة و المعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما و صورة الخمر و الخل واحدة و كذا صورة الحر و العبد فاتحد الجنس انتهى * فعلى هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام * و عند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع و الاغراض * و عند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة و معنًى * و اما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله و هو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر و عبد مثلا * وكذا الخل و الخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف و لا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد و هو الاشربة * و عند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو * فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي و الجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس * لوامقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئي و يتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلي الا ان دلالته تفصيلية و دلالة الكلي اجمالية * وقيل هو الكلي المقول على كثيرين الخ وهولا يخلو عن استدراك * وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد * و قولنا في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية اي الفصل و الخاصة و العرض العام اذ لايقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة * فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان و عرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين و الماشي على اربع * قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء و حينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس و الماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين في الحد و ان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لايقالان في جواب ما هو اصلا و ههنا مباحث تطلب من شرح المطالع و حواشيه

* **التقسيم** * ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية و عن جميع مشاركاتها

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب و يكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس و الغنم و البقر ونحوها وان كان الجواب عنها و عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد و يكون الجواب هو و غيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها فيه كالنباتات • واما الجواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها الأخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين و على هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار• ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة و الانواع متنازلة ولاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر و الا لتركب الماهية من اجزاء لاتتناهى و هذا محال • و الانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لايكون تحته نوع و الا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه و تحته جنس و هو الجنس المتوسط كالجسم و الجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس و هو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة و الجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه و هو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقولات العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته و هو الجنس السافل كالحيوان • و الشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثلث و كانه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس و الجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب • و اما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس و اعتبر الاقسام بحسب الترتيب و عدمه • ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع و غيره تركناها مخافة الاطناب •

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضا• و المراد بالتلفظ اتم من الصريح و غير الصريح فدخل تجنيس الاشارة و هو ان لايظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد و سبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم و قتل • و فائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا و اصغاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء و المراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان • احدهما التام و هو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها و ترتيبها • فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح و يمزج فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة • وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق و المساق•

و بقولنا هيئاتها نحو البور و البور بفتح الموحدة في احد هما و ضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف و سكناتها، و بقولنا و ترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض و تاخيره عنه خرج نحو الفتح و الحتف • ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع و احد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان التماثل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام و الساعة الاولى بمعنى القيامة • و قيل الساعة في الموضعين بمعنًى و احد والتجنيس ان يتفق اللفظان و يختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة و الآخر مجازا بل يكونان حقيقتين و زمان القيامة و ان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز و بذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا و لقيت حمارا اي بايدا و ان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفًى كقول ابي تمام • شعر • ما مات من كرم الزمان فانه • يحيى لدى يحيى بن عبد الله • فان يحيى الاول فعل مضارع و الثاني علم • و ايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا و الآخر مفردا يسمى جناس التركيب و الجناس المركب • و المركب ان كان مركبا من كلمة و بعض كلمة يسمى مرفوًّا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو • شعر • اذا ملك لم يكن ذا هبة • فدعه فدولته ذاهبة • اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذا وهبة بمعنى صاحب هبة و ان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا • شعر • نحو كلكم قد اخذ الجام و لا جام لنا • ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا • اي عاملنا بالجميل • وثانيهما غير التام و هو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا و الحرف المشدد ههنا في حكم المخفف و الاختلاف اما في الحركة او في الحركة و السكون كقولهم جُبَّة البُرد جُنَّة البَرد • فلفظ البُرد الاول بالضم و الثاني بالفتح • و اما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق • و قولهم الجاهل اما مُفرِط او مفرط بتشديد الراء و الاول بتخفيفها • و قولهم البدعة شَرَك الشِرك بكسر الشين و سكون الراء و الشرك الاول بفتحتين و ان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا و الاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص و عواصم و ربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا و اما باكثر من حرف و ربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهك و لكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك و ان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل • ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا و هو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس و طامس او في الوسط نحو ينهون و ينأون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

اما في الاول كهمزة ولمزة او في الوسط نحو تفرحون و تمرحون او في الآخر كالامر والامن و في الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية والذي قبله ثانيا و هكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حتف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل * و اذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا مجنحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر * مصراع * لاح انوار الهدى من كفه في كل حال * و اذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم * تذنيب * اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع واعدادها او فيهما مع ثالث كالهيئة والترتيب لايعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة * قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيئان احدهما ان يجمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب ثم قال و الثاني ان يجمعهما اي اللفظين المشابهة نحو قال اني لعملكم من القالين و سماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق * و قال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر و الرقم ولا شك ان قال في المثال المذكور من القول و القالين من القلى بل المراد به ما يشبه الاشتقاق و ليس باشتقاق و ذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق * قال المحقق التفتازاني في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهن اشد حُبّاً و اقل خِبّاً * وقد يعد في هذا النوع مالم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مسعود متى يعود و في المستنصر به جنة المسيئ يضربه حية انتهى * ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي و ان المعدود في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ * وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع و ان ذكره بعض المصنفين فيه * فائدة * لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولوكنا صادقين * قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق وزيادة و هو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

اتدعون بعلا و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشيئ مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترک الوديعة مع الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مؤتمن عليها و من ذلک الدعة بمعنى الراحة • و اما يذر فمعناه الترك مطلقا او الترك مع الاعراض و الرفض الكلي • قال الراغب يقال فلان يذر الشيئ اي يقذفه لقلة الاعتداد به • و منه الوذر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شک ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي • وقال الزملكاني ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في المطول و الاتقان • و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق وبمعني مخالف بود و اين متنوعست نوع اول بسيط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و اين بردو طريق است يكي بسيط متفق و آن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف و كتابت و تلفظ متفق باشند چون لفظ خطا كه دو معني دارد و ديگري بسيط مختلف و آنچنانست كه در اركان متفق باشند جز در تركيب چون لفظ تارها درين مصراع • ع • تارها كردي ازان زلفين مشكين تارها نوع دوم مركب تام و آن آنست كه مقابل لفظي كه در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندک حروف آرند تا بدان برابر شود و اين نيز بر دو طريق است مركب تام متفق كه در همه اركان متفق باشند مثاله • شعر • همچون اب او چو ديده ام مرجانرا • خواهم كه فداي او كنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد است و مركب تام مختلف و اين بردو كونه است يكي آنكه همه اركان متفق باشند جز در حركت مثاله • شعر • از فراق رخ چو كلزارت • عاشق خسته زير كل زارت • كلزار بلفظ زار مركب شده و ديگري آنكه در حركت و كتابت مختلف باشند و در اركان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب ديدن آن • آفت آب اندرون چشم است • مراد آفت كه بآب مركب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است كه جنس لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي كم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد و مثال منفصل چون لفظ كلزار وزار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود كه بجزئي در آخر بيش يا كم باشد اكر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اكر كم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مركب يعني يک لفظ بسيط را بكنيم لفظ مركب كردد و آن بردو نمط يكي خطي و لفظي دوم خطي مجرد و هر يک ازين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي و خطي متصل • شعر • تا جان دهمت بكوي اي مرجانرا • يک بوسه بده بهاش بشمرجانرا • مثال خطي ولفظي منفصل • شعر • هربار نديده ام كسي كهربار • الا توبتكرار سوال سائل • مثال خطي مجرد متصل

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل زچشم دانش اغيار است • نوع ششم مستحيل يعني جنسيتش بحيله شناخته گردد و آن برسه گونه است مضارع يعني در همه حروف متجانس باشد مگر در حرف آخير چون آزار و آزاد و تبديل يعني در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت و بشارت و مطرف يعني در همه تجانس باشد جز در حرف ميانه چون قادري و قاهري نوع هفتم تجنيس لفظ يعني در تلفظ متشابه و متجانس نمايند و در كتابت متباين چو سفر و صفر نوع هشتم تجنيس خط يعني در خط متجانس نمايند و در تلفظ متباين انتهى • و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بتجنيس خط كلاميكه كه الفاظ او دامن دار برابر يكديگر واقع شوند مثاله • شعر • چو آن جان جهان دامن كشان شد از چمن بيرون • روان شد جان مرغان چمن گفتي زتن بيرون • و اگر در اثناى اين قسم لفظ دامن مذكور باشد پسنديده آيد • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گويند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح و مبسوطا مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس و كذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد فى الجنس كالانسان و الفرس وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول و هكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم •

فصل الشين المعجمة * الجوارش

بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب كوارش و الجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • و الفرق بينه و بين المعجون ان المعجون يكون مرة و حلوة و طيبة و منتنة و الجوارش لايكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجاورشة • الجاورسية

الجاورشية هي بثور صغار متقرحة حمر الاصول و ربما كان معها لذغ شديد و ورم و سيلان صديد و هو من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

الجيش بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سريه پارهٔ از لشكر كما فى الصراح و قد فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعمائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعمائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية

بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة فى الشاهد اي فى الواحد منا انما هي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعل الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام ذوات

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبعيين من الفلاسفة و يمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض و الجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى و النار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير و الشر من فعل العبد و القرآن جسد ينقلب تارة رجلا و تارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الجدع بالفتح و سكون الدال المهملة نزد عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل نيست و آن ركن كه درو جدع واقع شده باشد آنرا مجدوع گويند كذا في عروض سيفي •

الجذع بفتح الجيم و الذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو و اسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • و باصطلاح فقهاء برۀ كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • و في الصراح جذع بفتحتين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو و اسپ و پنجساله شدن اشتر • و في جامع الرموز في كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين وشريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه و اللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذعة مونث الجذع انتهى • و فيه في كتاب الاضحية الجذع بفتحتين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية و البقرة في الثالثة والابل في الخامسة • و قيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيئ • و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم و سكون راء مهمله يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعني همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع كردن و نخل بسيار بار كما في المنتخب • و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • و في تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغاير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لايسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحيوة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المطول • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع

لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • و عند المنطقيين هو كون المعرف اي بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اي بالفتح و يسمى بالعكس و الانعكاس ايضا كما يجيء و ذلك المعرف اي بالكسر يسمى جامعا و منعكسا و بهذا المعنى يستعمله الاصوليون و المتكلمون و غيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفرده بتغيرما و يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان و اسماء الاجناس كتمر و نخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا و اسماء الجموع كرهط و نفر • وباضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان و رجل و رجلان و بقيت البواقي • و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • و قولنا بحروف مفرده اي بحروف هي مادة لمفرده اي لواحده كما هي مادة له ايضا فالقصد و الدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • و المراد بحروف مفرده اعم من حروف مفرده المحقق كما في رجال و من حروف مفرده المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال و هو نساء على وزن غلام فان فِعْلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده • و اذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفرده • وخرج بقولنا بحروف مفرده اسماء الجموع و اسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل و غنم و قوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق و هو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • و بالجملة فنحو نسوة و رجال لما كان على اوزان الجموع و استعمالها في التانيث و الرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة و منع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • و اما نحو ابل و غنم و خيل و نحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا و ان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير و كون الركب على غير صيغ القلة و عود ضمير الواحد اليه و نحو ذلك • و هكذا الحال في نحو تمر مما الفارق بينه و بين واحده التاء فانه اسم جنس لا جمع و اليه ذهب سيبويه • و قال الاخفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب • و قال الفراء و كذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة • و اما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل و غنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع * ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل و الكثير اي يقع على الواحد و الاثنين فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع * فان قيل الكلم لايقع على الكلمة و الكلمتين و هو جنس * قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لاضير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيئ ايضا في لفظ اسم الجنس * ثم اضافة حروف الى مفرده للجنس اي بجميع حروف مفرده كرجال او بعضها كسفارج في سفرجل و فرازد في فرزدق * و قولنا بتغيرما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات و السكنات كأُسد جمع اسد و من ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكما كما في فُلك و هِجان حيث يتحد فيهما الواحد و الجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلك و الكسر في هجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار * **التقسيم** * الجمع نوعان صحيح و يسمى سالما وجمع السلامة ايضا و مكسر و يسمى جمع التكسير * فجمع التكسير ما تغير بناء واحده اي من حيث نفسه و اموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون و صيرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا و الفصل بين الراء و السين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفرده و هو مسلم في التلفظ * فالفرق بين التكسير و التصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الدخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و فيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم * ثم قال والاوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو و الياء والنون والالف و التاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء و هو الصيغة لايتغير بتغير الآخر فان رجلا و رجلٍ و رجلٌ بناء واحد و قد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة * ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلاينتقض بمثل مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية * ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي و الاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك و هجان * و الجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التكسير و هو تارة يكون للمذكر و تارة للمونث فالجمع الصحيح المذكر ما الحق آخر مفرده واو مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها و نون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم و الجمع الصحيح المونث ما الحق آخر مفرده الف و تاء نحو مسلمات جمع مسلمة و حُذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث * و ايضا الجمع اما جمع قلة و هو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلثة فما فوقها * ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلُس و آفراس و ارغِفة وغِلمة جمع قلة وماعدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيئ للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما * و قد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قروء مع وجود اقراء * و قد يجمع الجمع و يسمى جمع الجمع يعني يقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصول * اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها * وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد و لذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير اكالب جمع اكلب جمع كلب واناعيم جمع انعام جمع نعم * ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت * ثم اعلم ان جمع الجمع لايطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية و غاية التحقيق و الحاشية الهندية و شروح الشافية كالجاربردي * وعند الصوفية هوازالة الشعث و التفرقة بين القدم و الحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة و ارتفع التمييز بين القدم و الحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق و تسمى هذه الحالة جمعا * ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات و عاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات و عاد التمييز بين الحدث و القدم تسمى هذه الحالة تفرقة * ولعدم استقرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع و التفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع و يغيب الى ان يستقرفيه بحيث لا يفارقه ابدا فلونظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لايفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع و باليسرى الى الخلق نظر التفرقة و تسمى هذه الحالة الصحو الثاني و الفرق الثاني و صحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك و التفرقة بالكلية الاترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة و هذه مشتملة على الجمع و التفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع * وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة و الوحدة و لا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة و النظر الى صور اجزاء الكون * وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم يرصور الاكوان الا آلات يستعلمها فاعل واحد بل لايراها فى البين فيجمع كل الافعال في افعاله و كل الصفات في صفاته و كل الذات في ذاته حتى لواحس بشيئ يراه المحس و نفسه الحس و الحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب و آلة علمه و تارة يكون المحبوب صفة و آلة علمه و تصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا و بصرا و يدا و مويدا و كما لايتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لاتصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلعه افق الذات المجردة و هو الافق الاعلى و مطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع و هو الافق الادنى * و الجمع الصرف يورث الزندقة و الالحاد و يحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق * و الجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد و التمييز بين احكام الربوبية و العبودية و لهذا

قالت المتصوفة الجمع بلاتفرقة زندقة و التفرقة بلا جمع تعطيل و الجمع مع التفرقة توحيد و لصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود و كل فعل و صفة و اثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا و تارة عن حال ذاك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا و الجمع و اد ينصبّ الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية * و در كشف اللغات ميگويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهده و احد پردازي * و تفرقه عبارتست ازانكه دل را بواسطهٔ تعلق بامور متعدده پراگنده سازي * وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبهٔ محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند * و نيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق *

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا *

جمع الموتلف و المختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشيئين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لاينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرث الآية سوي في الحكم و العلم و زاد فضلُ سليمان بالفهم كذا في الاتقان *

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل البديع ان تدخل شيئين في معنًى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى *

الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات و الثاني كقول الشاعر * شعر * اذا حاربوا ضروا عدوهم * اوحاولوا النفع في اشياعهم نفعوا * سجية تلك منهم غير محدثة * ان الخلائق فاعلم شرها البدع * قسم في البيت صفة الممدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشياع اي الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اي في كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم *

الجمع مع التفريق و التقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه الآيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي تعم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول *

جمع المسائل في مسئلة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة *

الجامع يطلق على معان * منها مامر و هو العلة و التعريف المنعكس * و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس * و الاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه * و منها نوع من الحسن لغيره و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيئ في فصل النون من باب الحاء المهملة * و منها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان * احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اي المشبه و المشبه به و هو الذي يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة و ثانيها نوع من الايجاز كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين ارلا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال و بهذا المعنى يستعمل في باب الوصل و الفصل * فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلي و الوهمي و الخيالي * و توضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات و الخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات و الوهم قوة بها تدرك المعاني الجزئية المنتزعة عن المحسوسات * و للنفس قوة اخرى تسمى مفكرة و متخيلة كما ستعرف في مواضعها * فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اي الاتحاد في النوع او تضايف كما بين العلة و المعلول و الاقل والاكثر و بالجامع الوهمي ما لايكون سببا الا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل و ذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثلين او تضاد كالسواد و البياض و الايمان و الكفر او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضايف و لذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد و بالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور في الخيال حتى لوخلي العقل و نفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكثرة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا و وضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها اصلا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا و كم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا * لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في الحافظة التي هي خزانة الوهم و التقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على مازعم الحكماء فان الالف و العادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية و الوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة و قال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعاني الجزئية و الكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا * و الاقرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جل ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

و ان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي و الملحق به اولا و هوا ما ان يكون بسبب امرينا سب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي و الا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل و الفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تكرار در يک لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ كسي جز بضلال • چراكه در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مكرر است كذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست ازآنكه شاعر در ابيات خويش از موعظت و حكمت و شكايت روزگار درج كند كذا في مجمع الصنائع و نيز بمعنى كلام موجز آيد كه الفاظ او قليل باشند و معاني كثير كما وقع في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم او تيت جوامع الكلم اي اوتيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها و كثرة معانيها و منه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم و منه البينة على المدعي و اليمين على من انكر و منه الاخراج بالضمان و منه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع و عند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق و العلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوحدانية اي الكثير المحض و منها الاجزاء مع الهيئة الوحدانية و منها الاجزاء من حيث انها معروضة لها و المعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاؤه لاتنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوحدانية و المعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنين نزد اطباء عبارتست از موضعي كه جمع شده درويي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم كذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوىً الا برشحة من الجمال و لذلک قيل • شعر • نقّل فؤادک حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • و قال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • كل الجمال غدا لوجهک مجملا • لكنه في العالمين مفصل • كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون و الفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولوصبيا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة موكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا

الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ___ و عند المنجمين و اهل الهيئة هو جمع النيرين اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج و ذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع و يجيئ في لفظ النظر في فصل الراء من باب النون • وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب • وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا و مجاورة و مماسة ايضا كما يجيئ في فصل النون من باب الكاف •

اجتماع الساكنين على حده و هو جائز و هو ما كان الاول حرف مد و الثاني مدغما فيه كدابة وخويصة في تصغير خاصة و اجتماع الساكنين على غير حده و هو غير جائز وهو ما كان على خلاف الساكنين على حده و هو اما ان لا يكون الاول حرف مدا و لا يكون الثاني مدغما فيه كذا في السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا • وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله و سلم في عصر على حكم شرعي • و المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت و التقرير • ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد و البعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد • واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم و عن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان موافقتهم ومخالفتهم لايعبأ بها • وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة و معنى قولهم في عصر في زمان مّا قل او كثر وفائدته الاشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • ومنهم من قال يشترط في الاجماع و انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فلابد عنده من زيادة قيد في الحد و هو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم و الاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • و قيد شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية و الدينية الغير الشرعية هكذا ذكر صدر الشريعة • و فيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة و كثير من الاعتقاديات • و ايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية • و اطلق ابن الحاجب و غيره الامر ليعم الامر الشرعي و غيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب و غيرها • و يرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي و الا فلا معنى للوجوب • اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا • فقيل لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف • و قيل يجوز و القائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز و ينعقد وقال بعضهم يجوز ولاينعقد اي لا يكون اجماعا هوحجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز اويجوز و ينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس و اما على الثاني فلكونه من افراد المحدود و اما من يقول يجوز و لاينعقد فلابد عنده من قيد يخرجه بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد • ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام و مخالفتهم كما عرفت • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي و شرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة • فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم و يشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • و قال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله و سلم على امر ديني قيل و ليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل و العقد اي المجتهدين و لخروج القضية العقلية و العرفية المتفق عليهما • و اجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر و الاتفاق قرينة عليه فانه لايمكن الا بين الموجودين و ايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول و العوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي و العرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني و الا فلايتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي و العرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني و التلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • و قال بعض المتاخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل و هو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو ممتنع و الافلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث و افق كلواحد من القولين من وجه و ان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين و عند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل و مثل هذا يسمى اجماعا مركبا • و مثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة و هي الجذام و البرص و الجنون في احد الزوجين والجب و العنة في الزوج و الرتق و القرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيئ منها و عند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد و يعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل و اجماع المركب ايضا • و بالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدى الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما و على ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين و الآخر بالعدم في الصورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح • وقال الجلبي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى • و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القيئ و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القيئ و اما عند الشافعي فبناء على انها المس • ثم هذا النوع من الاجماع لايبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القيئ غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاض و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبني عليها الحكم • ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيئ و الشافعي رح مصيبا في مسئلة القيئ مخطئا في مسئلة المس فلا يودي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل و بالجملة فارتفاع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب • ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب • و له نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرّج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القيئ ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القيئ ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها •

الجوع گرسنگي و گرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء • و الجوع المغشي هو ان لايملك صاحبه بطنه اذا جاع

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • و الفرق بينه و بين الجوع الكلبي ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعا مع جوع المعدة و في البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * **الجزاف** بالحركات الثلث و الضم انصح معرب گذاف على ما في المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فاكرة كالرضاخة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهوباعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلة وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

المجفف هو اسم فاعل من التجفيف و هو عند الاطباء دواء يفني الرطوبة بتلطيفه و تحليله كذا في بحر الجواهر •

الجوف بالفتح و سكون الواو لغة التقعير • ويطلق في الطب على شيئين احدهما يسمى الجوف الأعلى و هو الحاوي لآلات التنفس و هو الصدر و الثاني يسمى الجوف الاسفل و هو الحاوي لآلات الغذاء • و قد فصل بينهما بالحجاب المورّب صيانة لاعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارّات الابخرة و الادخنة التي لايخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر •

قذارات

الأجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلثة ايضا كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • و عند الاطباء اسم عِرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء و انما سمي به لان تجويفه اعظم من باقي العروق و هما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • و الاجوفان ايضا البطن و الفرج و العصبان المجوفان الكائنان في العينين و ليس في البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • و قد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند الاطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاوي بشيئ ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقعر فانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيئ ساكن احتراز عن الحاوي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائي و امراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا بجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام * **الجدل** بفتح الجيم و الدال المهملة في اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتخب • و عند المنطقيين هو القياس المولف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا و مجادلا اعني الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقية و عدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين و ان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيمابين الخصوم فيبنى عليها كلواحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء و التمثيل و ليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • و ما ذكره من ان المشهورات يجوزان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظر يجيئ في لفظ المشهورات في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم قال و الغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته و ان كان مجيبا حافظا للراي ان لايصير ملزما من الخصم • و المفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور و المجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو احد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية و للناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي و من الكتب المختصرة فيه المغني للابهري و الفصول للنسفي و الخلاصة للمراغي و من المتوسطة النفائس للعميدي و الوسائل للارموي و من المبسوطة تهذيب الكتب للابهري •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه و ان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل و المجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق و ابطال الباطل فما موربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي و هو المنازعة و المخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة و يجيئ في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

الجزالة بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمهٔ ديگر بجاي او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه كلام قرآن همه جزيل و بليغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة في اللغة بمعني كردن على ما في الصراح و هو عند الحكماء على قسمين جعل بسيط و هو جعل الشيئ و اثره نفس ذلك الشيئ فلا يستدعي الا امرا واحدا و لا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شيئ من العدم الى الوجود وقد اشير اليه في القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشيئ شيأ و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعني اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بين الشيئين فيستدعي مجعولا و مجعولا اليه • فالاشراقيون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية • و المشائيون الى الثاني اى الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا و استدل على حقية الجعل البسيط بوجوه منها انه يجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل مايفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كماهو الظاهر امر عيني و منها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي و في الممكن الماهية من حيث اسنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناء ها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين • الاول ان توسط الجعل بين الماهية و نفسها غير معقول و لا يخفى انه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشيئ و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي • و لا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلايلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف و لها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى حواشي الزاهدية على شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفيف اللام في اللغة بزرگي كما في المنتخب و ايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان و هر جمالي جلالها دارد كذافي كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه بمعني اظهار استغناي معشوقست از عشق عاشق و آن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بيچارگي او و بقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست كذا في بعض الرسائل • و في الانسان الكامل

الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره فى اسمائه و صفاته كماهي عليه هذا على الاجمال • و اما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة و الكبرياء و المجد و السناء و كل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • و من ههنا قيل ان لكل جمال جلال و لكل جلال جمال و ان بايدي الخلق لايظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • و اما الجمال المطلق و الجلال المطلق فانه لايكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه و صفاته كما هي عليه له في حقه و يستحيل هذا الشهود الا له و عبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى و اسمائه الحسنى و استيفاء اوصافه و اسمائه للخلق محال • و في حواشي شرح العقائد النسفية فى الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما و لا جسمانيا و لا جوهرا و لا عرضا و نحو ذلک من السوالب • و در کشف اللغات میگوید و نیز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال • و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدي از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و مما يناسب هذا يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

الجمال بالفتح و تخفيف الميم فى اللغة بمعني خوب شدن و خوبي صورت و سيرت كما فى المنتخب • و في بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين احدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون و لين الملمس و غير ذلک مما يمكن ان يكتسب و هو على قسمين ذاتي و ممكن الاكتساب و ثانيهما الجمال الحقيقي و هو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ماينبغي ان يكون عليه من الهيئات و المزاج انتهى • و جمال در اصطلاح صوفيه عبارتست از الهام غيبي كه بر دل سالک وارد شود و نيز بمعني اظهار كمال معشوق از عشق و طلب عاشق آيد كذا في بعض الرسائل • و في شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • و فى الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى و اسمائه الحسنى هذا على العموم • و اما على الخصوص فصفة الرحمة و صفة العلم و صفة اللطف و النعم و صفة الجود و الرزاقية و الخلاقية و صفة النفع و امثال ذلک فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال و وجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية و الانشاء اسم جمال و باعتبار الربوبية و القدرة اسم جلال و مثله اسم الله و اسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق و ان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي و هو معاني الاسماء و الصفات و هذا النوع مختص بشهود الحق اياه و النوع الثاني صوري و هو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه و انواعه فهو حسن مطلق الهي

ظهر في مجال الٰهية سميت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالٰهي و القبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالٰهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالٰهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود * واعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا بالاعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي و قبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه و اما هي فعند الجعل و من يلايم طبعه لها من المحاسن * و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها و اما عند السمندل و هو طير لايكون حيٰوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ماخلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الاترى ان الكلمة الحسنة في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله * وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس و المعقول و الموهوم و الخيالي و الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و القول و الفعل و الصورة و المعنى * اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه و صفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه * واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لابد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه و صفاته او غير ذلك و لابد لكل من شهود صورة معتقدة و تلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لامعنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى *

الجملة بالضم لغة المجموع * وعند بعض النحاة هي الكلام و المشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا و يجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف * وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حسبك في قولنا حسبك زيد رجلا ونحو يالزيد في قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها و غاية التحقيق و العباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب * وللجملة تقسيمات * **التقسيم الاول** * الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيهات العتيق و اقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار و المجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو اعندك زيد و افي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنًى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب • وقولنا معنًى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان و اسندوه الى ضمير الشان و جعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا و شرطية معنى • ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايهما كان صدرا في الاصل فلا عبرة بما تقدم عليها من الحروف كهمزة الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و نحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية و ان زيدا قائم اسمية • و كذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتم و ان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني و العباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية • و منهم من عد نحو اقائم الزيدان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية • و قال في الضوء شرح المصباح و الجمل اربع لان المسند و المسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما و يخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك و الثاني هو الجملة الشرطية و الاول اما ان لايكون المسند موخرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موخرا عنه اما لفظا او تقديرا و الثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ماجرى مجراه اولا و الثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد و اقائم الزيدان و هيهات الامر و غير ذلك و الاول هو الجملة الظرفية انتهى • و قال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية و فعلية و اليه ذهب ابن الحاجب و صاحب اللب و ابن مالك و اليه ذهب صاحب الوافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية و لو ظرفية او شرطية و الى اسمية انتهى • و تحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب و الا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية و اسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا • و الظرف لما كان فيه اضمار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيئ انتهى • فائدة • قد تكون الجملة محتملة للاسمية و الفعلية و الظرفية و من امثلته مارايته مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش و الزجاج بيني و بين لقائه يومان و عند ابي بكر و ابي علي امدُ انتفاء الروية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول و مبتدأ على الثاني • و قال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها و ما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض • و قال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء و ذو الطائية واقعة على الزمن و ما بعدها جملة اسمية و حذف مبتدأ ها و لا محل لها لانها صلة

التقسيم الثاني

الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية و الا فانشائية و يجيئ في

لفظ الخبر و الانشاء * **التقسيم الثالث** * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هى الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه و زيد ابوه قائم و الصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبربها فى المثالين * و قد تكون الجملة صغرى و كبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لاغير و غلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق و صغرى باعتبار جملة الكلام و هذا هو مقتضى كلامهم * و قد يقال كما تكون مصدرة بالمبتدأ تكون مصدرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه * و انما قلنا صغرى و كبرى موافقة لهم و انما الوجه استعمال فُعلى افعل باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يتخرج قول النحويين * و كذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى * و قد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد فى الدار اذ يحتمل تقديره استقر و مستقر * **التقسيم الرابع** * الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا و الجمل التي ليس لها محل من الاعراب سبع * الاولى الابتدائية وتسمى المستانفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ و لو كان لها محل * ثم الجمل المستانفة نوعان احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم و منها الجمل المفتتح بها السور و ثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى * فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها * والثاني نحو اَوَلم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود و هو حرف العطف * و من الاستيناف جملة العامل الملغى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض و يخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسوال مقدر * الثانية المعترضة و يجيئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة * الثالثة التفسيرية و تسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه * فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشان فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به و لها محل بالاجماع لانها خبر فى الحال او فى الاصل و كذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال * فقد قيل انها تكون ذات محل و هذا القيد اهملوه ولابد منه * و قال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شيئ خلقناه بقدر و نحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع و لهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله * و قد بيّنا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى فى الاصطلاح جملة مفسرة و ان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني * و قال فى التحفة شرح المغني و فيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي و ماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لايكون لها محل من الاعراب • و ايضا لايخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال و هي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار مايقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كوّن بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين و مقرونة باى كقول الشاعر • مصرع • و ترمينني بالطرف اى انت مذنب • و مقرونة بان نحو فاوحينا اليه ان اصنع الفلك و قولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها و يقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار و الثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام و الله لافعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا اوجازم و لم يقترن بالفاء ولا باذ الفجائية فالاول جواب لو و لولا ولما و كيف و الثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم و ان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه مايجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • و في التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لا تقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لامحل لها وقيل للموصول و صلته موضع لانهما ككلمة واحدة و الحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع ايّ و الثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية و في هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا ولا تقديرا • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال و لم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى و اتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر • ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم و الوصف لاخفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه • و الجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبر المبتدأ او خبر كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب * الثانية الواقعة حالا نحو و لاتمنن تستكثر الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النيابة مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يرادبها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة * قيل و تقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو عُلم اقام زيد * و اجاز هولاء وقوع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا * وتقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم و ثانيها باب التعليق و ذلك غير مختص بباب ظن وعلم بل هو جائز في كل فعل قلبيّ و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها ازكى طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطالبة على معنى ذلك الحرف * و زعم ابن عصفور انه لايعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمّن معناه وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينا اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول او بمرادفه * فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعيّ فيه مذهبان * و الثاني نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا محل لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا * فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور * و قال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة * فائدة * قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولي اني احمد الله بكسر انّ اذ الجملة حينئذ خبر * الرابعة المضاف اليها و محلها الجر ولايضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفا كانت او اسماء * و الثاني حيث و يختص بذلك عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا * و الثالث آية بمعنى علامة * و الرابع ذو في قولهم اذهب بذي تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة * و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة والجملة صلة ولا محل لها * الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل * الخامسة الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم * السادسة التابعة لمفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم • السابعة التابعة لجملة لها محل و يقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة • فالاول نحو زيد قام ابوه و قعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه • و الثاني شرطه كونه اوفى من الاولى بتادية المعنى هكذا ذكرصاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره و الا ففي الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء او افعالا او حروفا اوجملا او مركبات تقييدية او غيرذلك • ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جارعلى ما قرروه • و الحق انها تسع والذي اهملوه الجملة المستثناة و الجملة المسند اليها • اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطر الا من تولى و كفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ و يعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع • و اما الثانية فنحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع • فائدة • يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافي فارجع الى المغني •

المجمل في اللغة المجموع و جملة الشيئ مجموعه • ومنه اجمل الحساب اذا جمعه • و منه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبه الفرق بين الاجمال و التفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة و المفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة و عطارد و القمر بالنسبة الى الكواكب السيارة • والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الآجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحد ان ذاتا مختلفان اعتبارا و ملاحظة انتهى • والمجمل في عرف الاصوليين هو ماخفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ و توحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع اوباعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوٰة والزكوٰة والربوا فان المجمل انواع ثلثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير و نوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا و الصلوٰة و نوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم • فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل و المشكل و المتشابه و الخفي • و قولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض • والقيد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه اذ لاطريق الى درك المراد منه اذ لايدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

و اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ و بازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر * و قيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره و لذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * و قال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا و لكنه المحتمل البيان * و قال آخر هو ما لايمكن العمل الا ببيان يقترن به هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح * وفي بعض كتب الحنفية هو ما لايوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادي * فقيد ما لايوقف كالجنس يتناول المجمل و المتشابه * وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه * و بقيد غير اجتهادي خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد و النظر في القرائن و ماخذ الاشتقاق * و كذا خرج مااريد مجازه للنظر في الوضع و العلاقة و العلامات و تبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه و نقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله * وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك مالا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا و من افراده ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلايكون من قبيل المجمل * و مثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لمواليه وله موال اعلى و اسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى * اعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل و المشكل و الخفي و المتشابه الفاظ متباينة لايصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع في التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض ا لثاني يسمى خفيا و الاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة قطعا بلاخلاف بخلاف الظاهر و النص و المفسر و المحكم فانها اختلف فيها فقيل بتباينها وقيل بتغايرها انتهى * و اما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسر به الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلايجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ماذكرنا ما وقع في الاتقان ان المجمل مالم تتضح دلالته وهو واقع في القرآن خلافا لداود الظاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره * ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لا لان البيع منقول شرعا فحمل على عمومه ما لم يقم دليل التخصيص * و قال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل و هذا القول اصحها عند الشافعي و اصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ماخص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترن به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها مالم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لايعقل منها صحة بيع من فساده الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض ما نهي عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ماوقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لايجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ و الاجمال في المعنى الثاني ان العموم في و احل الله البيع و الاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله و سلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا و نزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله و سلم بيوعا وحرم بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لايجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان • تنبيه • فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر و فهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا و يويده ما في العضدي و حاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل مالم يتضح دلالته اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا و هو يتناول القول و الفعل و المشترك و المتواطي فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما • و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لايفهم منه عند الاطلاق شيئ فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشيئ المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلايرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشيئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه و المراد بتفهم الشيئ فهمه على انه مراد لامجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى • و في ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه و بين الخفي و المشكل و المتشابه • فائدة • قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

بازاء شيئ واحد قال و الصواب ان المجمل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد و المحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة و اللفظ المشترك متردد بينها والمجمل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان المجمل بخلاف المحتمل * فائدة * للاجمال اسباب منها الاشتراك و منها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتمل في و عن و منها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته و منها احتمال العطف و الاستيناف كقوله تعالى الا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنابه ومنها غرابة اللفظ و منها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما و منها التقديم و التاخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي و منها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا و منها التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان *

الجمل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر * و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظي اعتبار نمايند زيراكه عبارت است ازآنكه حرف اول ساقط گردانيده مابقي را كه بينات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه * و في لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گويند و كبير آنست كه با بينات حساب كنند * وفي المنتخب الجمل بضم جيم و تشديد ميم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نيز آمده چنانكه مشهور است *

الجهل بالفتح و سكون الهاء في اللغة نا دانستن و ناداني على ما في المنتخب * و عند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين الاول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة * و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه * وكذا الغفلة و الذهول والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الآمدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات * و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشك ولا الظن و لا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته * و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشيئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيئ و يعتقد انه يعتقده على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • و قالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لايمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضُرِبَ و يُضرَبُ و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفیست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى • و نيز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر واو و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون واو بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یاء تیر ودرجهان گیری این اصطلاح بسیار جا واقع شده • و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمهٔ ماقبل واو وکسرهٔ ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطهٔ اماله یا شده باشد واین یارا با کلمات عربي که امالهٔ آن در فارسي مشهور است قافیه کنند چون لفظ حبیب و شکیب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل واو و یا است و واو و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است كذا في منتخب تكميل الصناعة • ومنها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوي الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض مّا فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سُمي مبهما و ان سمى الراوي و انفرد راو و احد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • و قال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو و احد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرّج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية و احد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمى القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يويده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو و احد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سوق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجلٌ ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين و كغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفتهٔ تريا زلف تويا كار من • ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گويند مراد ما دفع ريا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم * الجذام بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت اوجبت حمى الربع و ان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر و سكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • و قال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم و قد يخص بالفلكيات انتهى و الاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيء مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة مما قبلها و كذا مما بعدها و لاشك انه نصف لمجموع مما قبلها و مما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرسام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر و سكون العين المهملة في اللغة تن وهرچيز عظيم خلقت كما في المنتخب • و عند اهل الرمل اسم لعنصر الارض و آن هشت خانه اند چنانكه در لفظ مطلوب درفصل باي موحده از باب طاي مهمله مذكور خواهد شد پس خانه آنكيس را جسم اول گويند تا خانه عتبة الداخل كه جسم هفتم است • و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و الاسطوانة و المخروط المستديرين و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبعية بعينها • واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • و لا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي • و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا مّا كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في ايّ جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذ القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خاصة للجسم الطبعي مع ان التعليمي مشارك له فيه * أجيب بان الجسم الطبعي تعرض له الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الا بعاد الثلثة لانها مقومة له * وبالجملة فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا و العرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه و ظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي * ان قيل هذا الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد * قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة * فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط * قلنا لاباس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية * و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية و يسمى ثخنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة * و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم * قيل الفرق بين الطبيعي و التعليمي ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي * و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة و لا يذكر الجوهر ولا الكم * التقسيم * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتالف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لايتالف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي وعنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية * والى مفرد لا يتركب منها * قال في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مباين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق * و بالجملة فالمركب مباين للبسيط و للمفرد ايضا فان مباين الاعم مباين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المولف اذكل مايتركب من اجسام مختلفة الحقائق مولف من الاجسام بلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المولف لتصادقهما في الماء مثلا وتفارقهمافي المفرد المباين للمولف وفي المركب * واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كلواحد منهما * وقال القاضي الجسم هو كلواحد من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المولفين على حدة فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ماهو مولف في نفسه اي فيمابين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ماهو مولف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هوالاتصال و التاليف كما يثبته المعتزلة او لايوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين و القاضي الى الثاني فحكم ان كلواحد منهما جسم و قالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق و اعترض عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل و ايضا اذا اخذنا شمعة و جعلنا طولها شبرا و عرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا و عرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان و جسميتها باقية بعينها و هذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة * و اما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيئ لم يكن و لم يزل عنها شيئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض اوبالعكس * اونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول و عرض و عمق كما يقال الجسم هو المنقسم و المراد قبوله للقسمة * ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل مايتركب منه الجسم من الجواهرالفردة فقال النظام لايتالف الجسم الا من اجزاء غيرمتناهية وقال الجبائي يتالف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول و جزء ان آخران على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق و قال العلاف من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدهما ثالث و فوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا و لاجسما عندهم سواء جوزوا التاليف ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عند هم وداخلتان في الجسم عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي * ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم و يطلقه هل يكفي في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلث فالنزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم و ليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والاصطلاح لا في المعنى انتهى • و ما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود و قول هشام هو الشيئ فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى و الجوهر الفرد و انتقاض الثاني بهما و بالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلثة ايضا على ان هذه الاقول لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و انبساط ابعاد و تاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب و التاليف و ليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • و اما ما ذهب اليه النجار و النظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و انما يعرض الاختلاف لافي ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رائه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية • و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لاتنتهي القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مراد هم ان قادريته تعالى لاتنتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لايتناهى في القسمة الى حد الا و يتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية • و ذهب بعض قدماء الحكماء و اكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لاتتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • و ذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس و النظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لاتتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • و ذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كلواحد منها لاينقسم فكا اي بالفعل بل وهما و نحوه و تالفها انما يكون بالتماس و التجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابى البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلهم من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس الى انها محدثة بذواتها و صفاتها و هو الحق • و ذهب

ارسطو و من تبعه كالفارابي و ابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا • و اما مطلق الحركة و الوضع فقديمة ايضا و اما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية و النوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية • و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هولاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شيئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيئ في لفظ العنصر ايضا في فصل الراء من باب العين المهملتين و منهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهيولى و قد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هى الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما • و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لايفهم من ظواهرها مقاصدهم • و ذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هى المزاج او غيره • و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان • فائدة • الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع •

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلثة • و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشيئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتالف منها اسطقسات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

اليونان و كذا العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتالف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون و في اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشيئ الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية •

المجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و بعبارة اخرى المجسم ماله طول و عرض وسمك اي عمق و حاصله الجسم التعليمي و على عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح و يحيط به ثلثة اعداد هي اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل في الاربعة فالحاصل و هو اربعة و عشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و المجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوى السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقيل هو مركب من لحم و دم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • و منهم من يبالغ و يقول انه على صورة انسان • فقيل شاب امرد جعد قطط • و قيل هو شيخ اسمط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • و الكرامية قالوا هو جسم اي موجود و قال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة وبينهم الا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجم عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجمم بفك الادغام • و في كنز اللغات الجم بالفتح ترك كردن سواري اسپ و المناسبة بين المعنى اللغوي و الاصطلاحي اظهر • و في المنتخب الجمم بفتحتين بى‌كنكره شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة و قد سبق في فصل الراء المهملة من هذا الباب •

فصل النون * الجن بالكسر و تشديد النون بمعنى پري و هو خلاف الانس الواحد منه جني بكسرتين كذا في الصراح • و في تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات و الشيطان القوة المتخيلة ولا يمتنع ظهور الكل اي الملائكة و الجن و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال انتهى • اعلم ان الناس قديما

وحديثا اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك لان اباعلي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل باشكال مختلفة ثم قال و هذا شرح الاسم • فقوله و هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة • و اما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لاتقتضي المساواة في الماهية وقالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيّرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور و الآفات و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الافعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصر و تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الافعال و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر ولايبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية اي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكلواحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • ومن الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن و تصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيّرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك الاعانة الهاما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة وسوسة • و منهم من زعم انها اجسام ر القائلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

ماهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها فى الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للابعاد الثلثة و الاشتراك فى الصفات لا يقتضى الاشتراك فى الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لوكان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال فى الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال فى الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة فى الماهيات متساوية فى الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء فى الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكال مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقتان الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحيوة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لوكانت البنية شرطا للحيوة لكان اما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة و حينئذ فاما ان يكون كلواحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحيوة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحيوة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح اولا يكون شيئ منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب • و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى فى الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة • الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحيوة و انه لابد من صلابة فى الجثة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة و هو قول المعتزلة وقالوا لايمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلا وتكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • وقال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتالفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء اولا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار فحينئذ رؤية الجوهر الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة • ثم من المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لوحصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لايرى فعلمنا ان حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك و الجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة و الصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم و عند الاشاعرة حاضرون ابدا وهم الحفظة و الكرام الكاتبون و يحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و ان احدا من القوم ما كان يراهم ٭ و كذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لايرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لانراها و ان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم و ان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة و الصلابة فقد بطل مذهبهم ٭ و قولهم البنية شرط للحيٰوة ان قالو انها اجسام لطيفة روحانية و لكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وبالجملة فحالهم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن ومايتعلق بهذا يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء ٭ و في الينابيع قول العقلاء ثلثة اصناف الملائكة و الجن و الانس فالملائكة خلقت من النور و الانس خلق من الطين و الجن خلق من النار فالجن خلقوا رقاق الاجسام بخلاف الملائكة و الانس ٭ و روايت كرده اند از پيغمبر عليه الصلٰوة و السلام كه گفت پريان سه گروه اند يک گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يک گروه بر هيآت مار و سگ باشند و يک گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي‌گردانند ٭ و في الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون و نوع ناريون و نوع هوائيون و نوع ترابيون ٭ فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح و تغلب عليهم البساطة و هم اشد قوة سموا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة و ذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس و الجن ولا يتراؤن الا للاولياء ٭ و اما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثرما يناجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤن في ذلك العالم و كيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه و منهم من يقيم معه فلايزال الرائي مصروعا مادام عنده ٭ و اما الهوائيون فانهم يتراؤن في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرع ٭ و اما الترابيون فانهم يلبسون الشخص و يضرونه برائحتهم و هولاء اضعف الجن قوة و مكرا انتهى ٭ فائدة ٭ قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة و الروحانيون لا يرون بالعينين فصارت كانها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها و بهذا المعنى وقع في قوله و جعلوا لله شركاء الجن ٭ فائدة ٭ قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

و الانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • و قالت المعتزلة الوجه في ان الانس لايرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم و لطافتها لايُرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثّف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم اما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جليلة • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسخ و هذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسخ فى الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذ العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله و سلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد فى الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسخ و خسف وقذف عند القيامة و ذلك اي مسخ الانسان جنا فى البرزخ يكون غالبا فى الكفار و المومنين الظالمين الموذين و الزانين و المغلمين سيما اذا ماتوا او قُتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء ا لله تعالى مسخه و عذابه • و المسخ لايكون فى الصلحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسخ فى القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقى هذا فى النار• و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع راسه فى الصلوة قبل الامام راس حمار• و منه مسخ آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا فى شرح البرزخ لملا معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لاقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه الآية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل فى الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هولاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيح اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر• ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقيل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها و كذلك

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضا بها • ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام وان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلابد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابوحنيفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيايند و نيست گردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعية ازين اراده ميكنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله •

جنة الافعال هى الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة و المشارب الهنية و المناكح البهية ثوابا للاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

جنة الوراثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا ايضا فيها •

جنة الصفات هى الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها •

جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گويند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفه رح المستوعب شهرا وبه يفتى • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى وهو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • وفي البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح و عند الاكثر اكثر من يوم و ليلة وقيل سنة اشهر انتهى •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية * ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث فاسد و مختلط باستعطاب و يرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز * وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي و اما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي *

فصل الياء * الاجتباء بباي موحده مصدر است ازباب افتعال بمعني برگزيدن كما في المنتخب * و در اصطلاح سالكان عبارتست ازآنكه حق تعالى بنده را بفيضي مخصوص گرداند كه ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آيد و آن جز پيغامبران و شهداء و صديقانرا نبود * و اصطفاء خالص اجتبائيرا گويند كه دران بهيچ وجهي از وجوه شائبه نباشد كذا في مجمع السلوك في بيان التوكل *

الجريان بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح * وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اى تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر *

المَجرى بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله * شعر * من اي زاهد ازان ورزم طريق مي پرستي را * كه سوزد آتش مستي خس و خاشاك هستي را * كسرتاي پرستي و هستي مجرى است و رعايت تكرار مجرى در قوافي پارسي و عربي واجب است * و وجه تسميه آنست كه مجرى بمعنى محل رفتن است و اين حركت مشابه مجرى ست بجهت آنكه صوت تا ازو در نميگذرد و بحرف وصل نميرسد پس او را برسبيل تشبيه مجرى نام كردند كذا في منتخب تكميل الصناعة * و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشيء متحرك اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب * وامراض المجاري تجيء في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم *

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة *

المُجرى بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في كتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلالا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى و وجه التسمية ظاهر * و سيبويه يسمى الحركات بالمجاري كذا في التفسير الكبير في تفسير التعوذ *

مجاراة الخصم ليعثر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبكيته و الزامه كقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا فاتونا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم و ليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعثر فكانهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشرا حق لاننكره و لكن هذا لا ينافي ان يمنّ الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • و المجاراة بمعنى باهم رفتن كما في الصراح و وجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر و سكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي و يسمى بالخراج و خراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح و تخفيف الزاء في اللغة پاداش كما في الصراح و في اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط و يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • و كلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط و الجزاء كان و لو و اذا و متى و نحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سرمه و روشنائي و در اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعينذاته كذا في كشف اللغات •

الجالي هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •

المجالي الكلية و المطالع و المنصّات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود و باطنه و هي خمسة الاول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع و مقام او ادنى و الطامة الكبرى و مجلى حقيقة الحقائق و هو غاية الغايات و نهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين و مقام قاب قوسين و حضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت و انكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت و المدبرات السماوية و القائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الصوري و عجائب عالم المثال و المدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • و عند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله و صفاته و هذا هو التجلي الرباني و يتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود گاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شك و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلي حق سبحانه تعالى بخلاف اين باشد • و ديكر آنكه از تجلي روحاني غرور و پندار آيد و در طلب و نياز نقصان شود و از تجلي حقاني برخلاف آن ظاهر آيد هستي به نيستي بدل شود و در طلب بخوف و نياز بيفزايد • و تجلي حقاني بر دو نوع است تجلي ذات و تجلي صفات و هريك ازين هردو متنوع است در كتب سلوك مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشريح مذكور است پير دستگير شيخ مينا رح ميفرمايد كه ميان مشاهده و مكاشفه و تجلي فرقي سخت باريكست هرسالكي نتواند كه فرقي كند • اما آنكه در مرصاد العباد ميگويد كه مشاهده بي تجلي و با تجلي باشد و تجلي بي مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلي از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بي مشاهده بود كه مشاهده از باب مفاعلة است اثنينيت را ميخواهد و تجلي صفات جلال رفع اثنينيت را اقتضا كند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلي بي مكاشفه نبود و مكاشفه باشد كه بي مشاهده و تجلي بود تم كلامه نيك ميگويد • ليكن نزد من بودن مشاهده بي تجلي مشكل مي نمايد چه تجلي عبارت از ظهور ذات و صفات الوهيت است پس لاجرم مشاهده بي تجلي نبود انتهى كلام مجمع السلوك • و في الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالى اذا تجلى على العبد سمي ذلك التجلي بنسبته الى الحق سبحانه تعالى شانا الٰهيا و بنسبته الى العبد حالا ولا يخلو ذلك التجلي من ان يكون الحاكم عليه اسما من اسماء الله تعالى او وصفا من اوصافه فذلك الحاكم هو المتجلي • و ان لم يكن له وصف او اسم مما بايدينا من الاسماء و الصفات الالٰهية فحال اسم ذلك الولي المتجلى عليه هو عين الاسم الذي تجلى به الحق عليه و ذلك معنى قوله عليه السلام انه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل و قوله اللهم اني اسألك بكل اسم سميت به نفسك و استأثرت به في عينك فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا عليها بانها اسماء احوال المتجلى عليه • و معنى قوله اسألك ادعوك هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلك المتجلي و هذا لا يعرفه الامن ذاق هذا المشهد انتهى • و دركشف اللغات ميگويد كه در شرح فصوص مذكور است كه همه اهل دين خبركرده اند مر امت خود را چنانكه در صحيح آمده است ان الحق يتجلى يوم القيامة في الخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له • پس وقتيكه حق ظاهر باشد بصورتهاي محدود و كتاب ناطق است بدينكه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مر عارف را بدينمعني كه ظاهر بدين صورتها نيست مگر تجلي و آن تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور و آن يعنى وجود ظهور حق است بصور اسماء در اكوان و اسماء صور الٰهيه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعر • همه اشياء باين نَفَس موجود • گويا هست اين خزانهٔ همه جود • انتهى كلامه •

التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه في الاكوان

التي هي صورها و ذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية

الجناية بالكسر و تخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • و في الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا و هي اما على العرض و يسمى قذفا او شتما او غيبة و اما على المال و يسمى غصبا او سرقة او خيانة و اما على النفس و يسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف و يسمى قطعا او كسرا او شجا او نقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته • و قيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و قرار • و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الوالد لولده و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة • قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته و اما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل و لم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل و لم تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل و لم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا هذا غير معلل و الالزم اما الدور او التسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما الكمال فلانا نحب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها لاينافي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • و اما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته و في ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته و لا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شيئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لايمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلاجرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب وقوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلاجرم لا نهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب و بالآخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيأ باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث و هذا مقام عليّ الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيئ كان• ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكمين احدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لاياتي بشيئ منها احد من المومنين و لاياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله فى الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهولاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما فى الجهاد و ايضا ان المومنين يوحّدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شيئ ينجذب الى اصله وجنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه وكل جميل فى الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريرته و هذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت و الخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب و الاعم ان ظهر من معاينة الحس جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير و ما قيل ان الحب ثابت في كل شيء لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور • والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة و لهذا لايطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته • والحب الالهي وراء حب العقلاء من الانسان و الجن و الملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى و صفته عين الذات فهي قائمة بنفسها و حب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا و ان لم يفد الواو الترتيب و العلية • و جمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجلال جمال هو جمال الذات و الجمال صفة الذات و له جمال هو جمال الصفة • و من احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المتقابلة من الضر و النفع حتى الحب و القلى و الوصل والقطع و هذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • و جمال الصفات مقيد موجود في بعضها و علامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع و الحب و الوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده في الاصل • و جمال الافعال اكثر تقيدا منه و علامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما • و جمال الافعال يسمى حسنا و ملاحة و هو روح منفوخ منه في قالب التناسب • و حسن الصور الروحانية الذ و اشهى و اكثر تاثيرا و تحيرا للمناسبة الخاصة بينه و بين المحل في الروحانية و لهذا كان حسن المسموعات اشد تاثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة و صف الطبيعة و ثوران الشهوة بحكم من غلب سلب و من عز بزّ و لايسلم هذا الشهود الا الاحاد و افراد زكت نفوسهم و طهرت قلوبهم و انطفئت فيها نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات فالحظ الاوفر من وجود الحب و شهود الجمال لمحب الذات والحظ الوافر لمحب الصفات و الحظ القليل لمحب الافعال • والمحبة و المحبوبة حبتان عارضتان للمحبة وهي قائمة بذاتها و اتصال المحب بالمحبوب لايمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لايجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافتقار و العجز و الذلة و غيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء و القدرة و العزة وغيرها و اجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة و هكذا قال النووي رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهي صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول و ارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة و لذا

قال المحققون المحب و المحبوب شيئ واحد و في هذا المقام لايكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبية و المحبية فيها * وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة و بداية المحبية و المحبوبية امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقية جذب المحبوب اياه ولا يجذ به الا لمحبته اياه فكل محبوب محب و كل محب محبوب و من هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب * و تخصيص بعض الاولياء بالمحبية و بعضهم بالمحبوبية بظهور احد الوصفين فيهم و بطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبية من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبية فيه و من ظهر عليه علامات المحبوبية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبية فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبية ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية و حصول الجنسية * و المحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه و آله و سلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبية قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبية فيه بحيث يتاتى منه جذب آخر الى نفسه و اعطاؤه اياه الخاصية المحبوبية كما ان المقناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتاتى منه جذب حديد آخر و اعطاؤه اياه الخاصية المقناطيسية ولا شك ان الخاصية المقناطيسية في الحديد ليست الا للمقناطيس و ان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المقناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المقناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالٰهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المقناطيس جذبته مقناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية اوّلا بلاواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلق بعضها ببعض الى الحديدة الاولى و كل حديدة ظهر فيها خاصية المقناطيس فكانها المقناطيس و ان تغاير الجوهران و الى هذا اشار صلى الله عليه و آله و سلم من رآني فقد رأى الحق و قول بعض الموحدين من امته انا الحق * فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فافهم ذلک فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات * و في مجمع السلوک بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت آنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست آنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله و مودت آنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غايت اشتياق و بيقراري و هوى آنست كه دل را هميشه در مجاهده داري و آب گرداني وخلت آنست كه پركني جملهٔ اعضا را بدوست و خالي گرداني از غيرو محبت آنست كه از اوصاف ذميمه

پاك گردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بسوي محبت كشد • و شغف آنست كه از غايت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب ديده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبيت است و افشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبهٔ حال وتيم آنست كه خود را بندهٔ محبت گرداني و بتجريد ظاهري وتفريد باطني موصوف گردي وَوَله آنست كه آئينهٔ دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال گردي و بطريق بيماران باشي • و عشق آنست كه خود را گم گرداني و بيقرار شوي •

المحبوب قد عرفت معناه وقد يطلق على اخص منه و هو قطب الوحدة و يجيئ في فصل الدال الموحدة من باب القاف• و في بعض الرسائل محبوب بمعني حقيقت روحيه كه آن ذات حق است •

الحبية فرقة من المتصوفة المبطلة • و قول ومعتقد ايشان آنست كه بنده چون بدرجهٔ محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود و محرمات برو مباح ميگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • وقد تطلق على ثلث الطسوج و على سدس عشر الدينار و يجيئ في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعني دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن الموكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيئ في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون • وقد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوبا بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الندب و على كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • و المراد بكون الفعل مطلوبا بالجزم كونه مطلوبا طلبا مانعا من النقيض و بكونه مطلوبا بغير الجزم كونه مطلوبا طلبا غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يؤيده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة •

الحجب بالفتح و سكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع وشرعا منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخر • و هو نوعان حجب نقصان و هو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل

و هو لخمسة نفر للزوجين والام و بنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هولاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على مايدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگيري حيث قال و انما يرث ذو والارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرد عليه ولم يكن عصبة • واجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما ويعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر فى الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا فى التقسيم فهذا مثله كذا قيل • و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث و قد لا يرث فاتضح الفرق بينه و بين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يويده ما فى الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لا نقصانا و لا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهي را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو فى الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب • اما الحاجب و المحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافيه اصلي بيك معني تكرار يابد و يا چيزي كه درحكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هر چند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنجه دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم درجان • سوخت جانم بوصل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است عدو تا توكمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرار حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و رديف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضى حاجب را بمعني رديف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر و الجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده وما حجبت به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب على باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصلب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب المورب ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطن للصدر و الاضلاع فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطن لاضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • والمدركات الباطنة من النفس و العقل و السر و الروح و الخفي كلواحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و اللاهوية • وحجاب القلب الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هركه بشهوات و لذات مغرور از معرفت نفس دور و هركه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هركرا مناظره بر غير حق و غفلت از حق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هركرا وقوف بامعاني معقوله باشد از كمال عقل دور باشد چه كمال عقل آنست كه ديده در ذات و صفات خدا دارد نه آنكه مطالع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه تا گفته اند سالك را بقدر رفع حجاب و صفاي عقل اول ديدهٔ عقل كشاده آيد و معاني معقولات رو نمايد وباسرار معقولات مكاشف ميشود اين راكشف نظري ميگويند برين اعتماد نبايد كرد • وحجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالك را اسرار آفرينش وحكمت وجود هرچيز منكشف شود اين را كشف الهي ميگويند پس اگر همدرين بماند و اين را مقصد اصلي بندارد حجاب راه وي گشت بايد كه قدم بيشتر نهد • وحجاب الروح المكاشفة و اين را كشف روحاني گويند ودرين مقام حجاب زمان و مكان و جهت برخيزد زمان ماضي و مستقبل يكي كردد و بيشتر كرامات درينمقام پيدا كردد پس سالك را بايد كه كه درين بسند نكند كه همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الكبرياء و اين مقام مقام كشف صفاتي است پس بايد كه ازين هم قدم بيشتر نهد تا بمقام تجلي ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من ليس له التفات الى هذه الاشياء كذا في مجمع السلوك • و در كشف اللغات ميگويد حجاب ظلماني نزد صوفيه چنانكه بطون و قهر و جلال و نيز جملهٔ صفات ذميمه وحجاب نوراني يعني ظهور لطف و جمال و نيز جملهٔ صفات حميده •

الحدبة بفتح الحاء و الدال المهملتين في اللغة كوزي پشت كما في الصراح • و قال الاطباء هي زوال فقرة من فقرات الظهر اما الى قدام او الى خلف او الى احد الجانبين فان مالت الفقرة الى قدام فهو حدبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الى خلف فهو حدبة الموخر و اذا اطلق لفظ الحدبة و تذكر بلا قيد يراد بها هذه الحدبة الموخرة وان مالت الى جانب تسمى بالالتواء • ثم الحدبة اما بسبب باد كضربة او سقطة او بدني كرطوبة فالجية و ربو و هذا النوع الاخير اي الريحي يسمى رياح الافرسة هذا خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحدبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحدبي و مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ و ان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار و خلق فيهم معرفته و العلم به و اتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم و كلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتداءهم فيها و عصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار و اطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا و كساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات و ابتلاهم بالباساء و الضراء و الآلام و اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من كان بالعكس فبالعكس و لايزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف *

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح * ودر كشف اللغات گويد حسب بفتحتين بزرگي و بزرگواري مرد دردين و مال * و في فتح القدير في باب الكفو من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق * و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه و حشمت و منصب *

الحساب بالكسر و الضم و تخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمردن على ما في المنتخب * و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة و هو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت و التراب على ما عرفت * و حساب الابجد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمل ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهملة للاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الظاء المعجمة لا حاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف * در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابجد و معنى ابجد اينست ابجد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففوض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبرّ عليه بالكرامة ثخذ اي اخذ من الله القوة ضظغ اي شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لااله الا الله محمد رسول الله * و المحاسب صاحب الحساب * و المحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب وسمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله *

الاحتساب * والحسبة في اللغة بمعنى العدّ والحساب و يجيئ الاحتساب بمعنى الانكار

على شيئ و الحسبة بمعنى التدبير • و فى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه و النهي عن المنكر اذا ظهر فعله • ثم الحسبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان و الامامة و اداء الشهادة الى كثرة تعداده و لهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة • وفى العرف اختص بامور احدها اراقة الخمور و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب •

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرضيست كه براندام انسان برآيد باتپ و حصب بتحريک صاد مصدر منه كذا فى الصراح • قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تتحبب ولاتتقيح بل يصير خشكريشة و سببها صفراء حارة رقيقة و كثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته و حرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية • و المضاعف من الحصبة و كذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهو رديي لدلالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف و غير المضاعف كذا فى الاقسرائي •

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء و الدال المهملتين فى اللغة بمعنى نو پيدا شده و هرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المهذب و كنز اللغات • و عند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول و القصر كما فى الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيئ في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا و فعلا ايضا كما فى الارشاد ويجيئ في فصل اللام من باب الفاء • و عند الفقهاء هو النجاسة الحكمية ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية و الحكمية كذا فى العارفية حاشية شرح الوقاية • و فى البرجندي في نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شيئ من القبل او الدبر و نحو ذلك ولايصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لايوجبه وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

الحدوث بالضم مقابل القدم و الحادث مقابل القديم وهو اضافي و حقيقي ذاتي و زماني ويجيئ مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف • قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا و اما هيولى ان كان صورة و اما جسما يتعلق به انكان نفسا و تحقيقه يطلب من شرح المواقف •

الاحداث بكسر الالف هومرادف للتكوين وقيل لا ويجيئ في فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيره * وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره * وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي * وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمروي عن قوله وفعله وتقريره * وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم * وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولا او فعلا او تقريرا او صفة وقيل رويا حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو اعم من السنة * وكثيرا ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى * وقيد غير القرآن احتراز عن القرآن فانه لا يسمى حديثا اصطلاحا ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولا وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنها كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان * ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرؤها * وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقولن احد كم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن * ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره انتهى * وايضا قد صرح الچلپي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضا في نوع اقسام القرأة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القرأة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ * فالمتواتر القرآت السبع المشهورة * والاحاد القرآت الثلث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة * والشاذ قرآت التابعين كالاعمش * وقال مكي ما روي في القرآن على ثلثة اقسام قسم يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم صح نقله

عن الاحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لامرين مخالفته لما اجمع عليه
و انه لم يوخذ باجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولايكفر جاحده و لبئس ما صنع ان
جحد و قسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط • وقال
الزركشي القرآن و القرآت حقيقتان متغايرتان • فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه
وآله و سلم للبيان و الاعجاز • و القرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف
و تشديد وغيرهما انتهى • فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية و النبوية ومنسوخ التلاوة و القرآت الشاذة و المشهورة وقال في مختصر
الاصول ما نقل آحادا فليس بقرآن • قلت قد ذكر في العضدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو
جنسه دليل في الفقه انتهى • ولاخفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الادلة الاربعة الفقهية ليس الا هو
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين المذكورين مما ذكره صاحب الاتقان • **التقسيم** • الحديث
اما نبوي و اما الهي ويسمى حديثا قدسيا ايضا • فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل • والنبوي ما لايكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن الحجر في الفتح المبين
في شرح الحديث الرابع والعشرين • وقال الچلپي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن
الاحاديث الالهية هي التي اوحاها الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى
باسرار الوحي • فائدة • قال ابن الحجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو هو القرآن والوحي
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية
وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اولها واشرفها
القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل
وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوٰة وبتسميته قرآنا وبان
كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكراهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة •
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لايثبت لها شيء من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن
ذكر وروايته بالمعنى ولايجزي في الصلوٰة بل يبطلها ولايسمى قرآنا ولايعطى قاريه بكل حرف عشرة
ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوٰة
والسلام قبل تغيرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا آحادا عنه صلى الله عليه
وآله وسلم مع اسناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة
انشاء لانه المتكلم بها اولا • وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

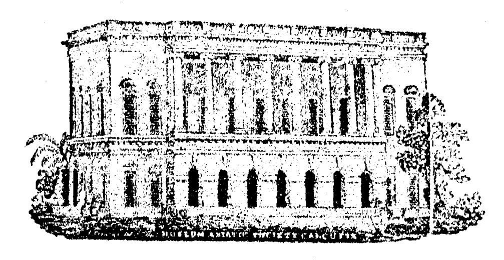
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 82.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 3RD.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1854.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.